Pr. Prof. Dr. DUMITRU ST NILOAIE

TEOLOGIA DOGMATIC ORTODOX

vol.3

TIP RIT CU BINECUVÂNTAREA
PREA FERICITULUI P RINTE
TEOCTIST
PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

EDI IA A DOUA

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC I DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE
BUCURE TI —1997

Seria “TEOLOGI ORTODOC I ROMÂNI”, apare din ini iativa i sub purtarea de grij a Prea Fericitului Patriarh TEOCTIST

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC I DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE
ISBN 973-9130-92-5

PARTEA A CINCEA : DESPRE SFINTELE TAINE

I Sfintele Taine, în general.

No iunea Sfintelor Taine

1. Componen a crea ional a Tainelor

Biserica ortodox socote te c mântuirea nu se finalizeaz în moartea lui Hristos pe cruce, ca echivalent juridic al jignirii ce a adus omenirea lui Dumnezeu, ci în unirea lui Hristos cel r stignit i înviat cu oamenii ce cred în El, pentru ca i ei sa poat muri p catului i învia. Consecvent cu aceasta, ea acord Tainelor un loc de mare importan   în iconomia mântuirii ca mijloace prin care se înf ptuie te aceast unire a oamenilor cu Hristos. În aceasta se deosebe te de ea protestantismul, în care e aproape suficient cuvântul despre Hristos pentru ca omul s se poat decide s cread c Hristos a exoperat prin moartea Lui mântuirea noastr , ca prin aceast credin   s beneficieze personal de aceast mântuire. Neîncrederea în putin a unirii lui Hristos cu omul, deci în importan a Tainelor, a mo tenit-o protestantismul de la catolicism, care nu mai vedea în Taine decât mijlocul vizibil prin care se acord un echivalent al meritului dobândit de Hristos prin moartea Lui, în forma unei gra ii create, depozitate i administrate de Biseric .

La baza concep iei despre Taine a Bisericii ortodoxe st încrederea în putin a lucr rii Duhului dumnezeiesc al lui Hristos printr-un om asupra altui om, prin mijlocirea trupurilor i a materiei dintre ele, în ambian a Bisericii, ca trup tainic al lui Hristos. E încrederea c Duhul dumnezeiesc poate lucra prin mijlocirea spiritului omenesc asupra materiei cosmice în general i asupra altor persoane. Prin mâna omului se scurg puteri spirituale asupra altui om fie direct prin trup, fie prin alt materie. C ci trupul omenesc e constituit din sim uri, în care spiritul i trupul sunt nedesp r ite. Cel ce transmite aceast putere ce se scurge prin mân este subiectul care gânde te i voie te, adic un subiect cu o baz spiritual ; i puterea ce se scurge prin trupul celui ce ac ioneaz asupra altuia merge pân la spiritul celui din urm . Cei doi întâlnindu-se prin sim uri se întâlnesc prin spirit. Dar puterea ce o transmite omul prin trupul s u nu e numai a spiritului i a trupului s u, ci e i o putere cu mult mai mare ce str bate prin ele. Este puterea Duhului dumnezeiesc, cu Care el se pune de acord i C ruia I se deschide prin credin   în ambian a Bisericii. În Tain nu se poate trage o frontier între mi carea omului care lucreaz   i puterea Duhului dumnezeiesc. Iar întrucât s vâr itorul Tainei e, ca preot, reprezentantul Bisericii, prin el lucreaz Duhul Sfânt, Care sufl în toat ambian a Bisericii ca trup tainic în care lucreaz Hristos. Propriu-zis acesta este faptul decisiv. Iar primitorul Tainei se deschide deplinei ac iuni a puterii dumnezeie ti transmise de s vâr itor, prin credin a lui, în ambian a credin ei Bisericii, câmpul de lucrare al Duhului lui

Hristos.

De aceea Taina se s vâr e te la întâlnirea a dou subiecte umane deschise prin credin Duhului Sfânt lucr tor în ambian a Bisericii, întâlnire care se prelunge te i în atingerea trupeasc direct între ele, sau prin mijlocirea unei materii. Nu materia, i nici cuvintele rostite sau gesturile s vâr ite, luate în ele însele, constituie Taina, ci ea se constituie în întâlnirea în credin a celor dou persoane în ambian a Bisericii plin de Duhul Sfânt i în atingerea trupeasc între cele dou persoane, odat cu m rturisirea prin cuvinte a acestei credin e a lor: a uneia care s vâr e te Taina i a alteia care o prime te.

Baza general a Tainelor Bisericii este credin a c Dumnezeu poate lucra asupra creaturii în realitatea ei vizibil . În acest sens, în elesul general al Tainei este unirea lui Dumnezeu cu creatura. Cea mai cuprinz toare tain în acest în eles este unirea lui Dumnezeu cu întreaga crea ie. Aceasta e o tain care cuprinde totul. Nu e nici o parte a realit ii care s nu se cuprind în aceast tain [1]. Unirea aceasta începe odat cu actul crea iei i a fost menit s se des vâr easc prin mi carea createi spre starea în care Dumnezeu va fi totul în toate (1 Cor. 15*,* 28)[2]. Cine poate deslu i în elesul i adâncimea acestei uniri: a modului prezen ei Cuvântului lui Dumnezeu în ra iunile celor create i a lucr rii Lui în sus inerea i cârmuirea spre inta deplinei lor uniri cu El?[3]

În taina aceasta atotcuprinz toare, fiecare component are caracter de tain , c ci e legat cu toate celelalte componente i toate împreun , cu Dumnezeu. Nici una nu e confundat cu celelalte, dar e inut într-o leg tur cu toate, prin Logosul dumnezeiesc. O pozi ie deosebit în aceast mare tain are omul. El e chipul i organul principal al tainei celei mari i dinamice a unirii Logosului cu întreaga crea ie, întrucât pe de o parte chiar fiin a lui e unirea spiritului cu materia, iar prin aceasta une te în sine toat crea ia i pe aceasta cu Dumnezeu. Spiritul uman transfigureaz materia cu care e unit de la început, organizând-o în trup, ca mediu de lucrare a spiritului. În taina omului toate p r ile si func iile lui sunt taine, pentru c particip la taina lui ca întreg. Tain e ochiul material care vede, tain e cuvântul rostit de om, ca îmbinare de sunet i de sens, ca umplere a sunetului de sens. Tain e fa a omului, materie luminat de gândire i de sim ire. Omul are în sine elementele întregii crea ii, dar i une te în sine în mod deosebit întreaga crea ie. C ci con tiin a lui tinde s cuprind toat crea ia i prin ochiul

---

[1] Sfântul Maxim M rt., *Ambigua,* P.G., 91, col.1084 D.

[2] Idem, *ibid.,* 1073 C: "Sfâr itul rni c rii celor ce se mi c este Cel ce este ve nicul bine, precum i originea lor este însu i Cel ce este, care e Dumnezeu, care e i D t torul existen ei i Mântuitorul exisren ei celei bune, ca origine i int final ".

[3] Idem, *ibid.,* col. 1081 C: "Ra iunile cele multe sunt una i cea una e rnulte. Prin ie irea cea binevoitoare, f c toare i sus in toare a Celui unul la f pturi, Ra iunea cea una e multe, iar prin întoarcerea celor multe i prin referirea i pronia c l uzitoare a celor multe, ca la o origine i centru al lucrurilor din care i-au luat începuturile i care le adun pe toate, cele multe sunt una".

lui prelungit tehnic se întinde la noi i noi distan e, iar dac ra iunea iradiaz din creierul lui, într-un fel oarecare, oriunde se întinde ea, se întinde i ceva din energia materiei creierului. Omul este inelul crea iei, sau adev ratul macrocosm, spune Sfântul Maxim M rturisitorul, fiind capul con tient al es turii ra ionale i unitare a lumii. Dar omul are aceast   însu ire pentru c   nu se opre te nici la marginile lumii create, ci Ie dep   e te prin aspira ie i gândire, participând la Dumnezeu însu i i fiind deschis luminii Lui nesfâr ite. Numai prin aceasta, proiecteaz în lume i asupra lumii o lumin   i o putere mai presus de ea i mereu nou . Numai a a adânce te la nesfâr it în elesul lumii, sau bog ia ei de în elesuri. Astfel omul realizeaz mai mult decât orice unitate din lume caracterul paradoxal al tainei, unind în sine spiritul ca ra iune con tient cu materia ca ra ionalitate plasticizat incon tient , simplitatea cu compozi ia, subiectivitatea cu obiectivitatea, definitul cu indefinitul, ba chiar creatul cu necreatul. Prin aceasta el e creat s aduc   i din partea f pturii o contribu ie hot râtoare la men inerea i des vâr irea tainei atotcuprinz toare a unirii lui Dumnezeu cu crea ia, sau s fie mijlocul con tient i voluntar prin care Dumnezeu men ine i des vâr e te aceast unire. De aceea omul este introdus ultimul între creaturi, ca un fel de inel (συνδεσμος) natural al extremit ilor întregului, prin p r ile sale proprii, i ca unul care aduce în sine Ia unitate cele ce sunt desp r ite dup fire prin mari distan e, ca, începând întâi de la propria dezbinare, prin unirea care le adun pe toate în Dumnezeu ca în cauza lor, i înaintând pe urm treptat în urcu ul lui înalt, prin toate s - i ating   inta, unindu-le în Dumnezeu, în Care nu este dezbinare[4].

2. Baza hristologic   i ecleziologic a Tainelor

Chiar în baza crea iei Dumnezeu lucreaz prin cosmos i omul de asemenea lucreaz prin cosmos, unindu- i lucrarea sa cu Dumnezeu, uneori mai mult, alteori mai pu in. Prin om se accentueaz în mod special lucrarea lui Dumnezeu asupra crea iei, în vederea transfigur rii i spiritualiz rii ei. Aceasta e baza natural a Tainelor Bisericii, baza faptului c prin ap de exemplu un om poate transmite altu-ia puterea lui Dumnezeu. Îns Omul care a devenit mediul prin excelen   al puterii lui Dumnezeu asupra materiei i a celorlal i oameni este Hristos. Din Hristos se extinde prin fiecare Tain puterea lui Dumnezeu asupra tuturor oamenilor prin gesturi i materie.

Omul a fost capabil, prin voin a lui i prin leg tura lui cu toate, s produc   i dezbinarea între toate, ca i între ele i Dumnezeu, principiul lor unificator ultim. C ci desp r indu-se de un om, s-a desp r it de modul aceluia de

---

[4] Idem, *Mystagogia,* P.G., 91, 664-665: "Precum Dumnezeu f cându-le toate i aducându-le la existen   cu puterea Sa infiriit , le ine, le adun   i le circumscrie pe toate i le strânge întreolalt   i cu Sine, prin providen ..., în acela i fel Biserica se arat f când acelea i cu Dumnezeu, ca un chip, cu arhetipul".

a vedea întreaga realitate i de folosirea ei fr easc   i astfel fiecare a ridicat împotriva altuia toat realitatea sau a împ r it-o între ei prin vrajb   i prin lupt , c utând mereu s o men in dezbinat prin acelea i mijloace. Ei în i i s-au dezbinat prin aceasta i nici unul din ei nu mai este în acord cu întreaga realitate a a cum este ea.

F când omul acest lucru, Logosul lui Dumnezeu, sânul personal unitar al tuturor ra iunilor lumii, a purces la o nou , mai strâns   i mai sigur unire a tuturor în Sine. În scopul acesta S-a folosit tot de firea omeneasc , pentru capacitatea ei de a fi mijloc de unificare a tuturor f pturilor între ele i între ele i Dumnezeu. Pentru a realiza aceast unire mai strâns S-a f cut deci El însu i om, dându-le oamenilor un centru dintre ei, care nu se mai poate desp r i de Dumnezeu i nu mai tinde s se despart de ceilal i oameni i s împart crea ia.

Se realizeaz astfel o *nou Tain , a unei uniri i mai strânse între Creator i creatur* . E Taina lui Hristos. Paradoxul înfiin at prin crea ie al unirii necreatului cu creatul apare acum i mai accentuat, sau accentuat la modul suprem. Dumnezeu însu i este i om, Creatorul este i creatur , adâncul de necuprins i subiectul a toate-f c tor se face i ra iune omeneasc , cu con tiin a limit rii ei i trup sesizabil, infinitul se face i finit, umplându-l pe cel din urm de cel dintâi. Prin aceasta, orizontul infinit al cunoa terii realit ii supreme se face deplin str veziu pentru om.

Dar Cuvântul lui Dumnezeu a asumat firea noastr ca fire uman personalizat în El, pentru ca prin ea s Se uneasc mai strâns cu toate subiectele umane purt toare ale aceleia i firi i cu toat crea ia cu care aceste subiecte sunt legate prin firea lor.

El a pus în actualitate, în felul acesta, toate poten ele omului de a fi inelul de leg tur între Dumnezeu i crea ie. Dar prin aceasta a f cut pe om cel mai adecvat mediu al exercit rii puterii unificatoare a Logosului asupra crea iei, al C rui chip este omul. Însu irile Sale divine str b tute de iubire î i g sesc, în virtu ile omului i în capacitatea de iubire a omului fa de Dumnezeu i de semeni, forma cea mai eficient pentru unificarea oamenilor cu Dumnezeu i întreolalt . Prin spiritul omenesc, Cuvântul lui Dumnezeu poate exercita nu numai ac iunea Sa de spiritualizare, ci i de îndumnezeire a sim irilor trupului. Prin faptul c nu S-a unit cu un ipostas uman, ci S-a f cut El însu i ipostasul naturii umane, cu deschiderea Lui dumnezeiasc spre toat realitatea creat   i cu capacitatea Lui suprem de comuniune uman , a f cut din umanitatea asumat mijlocul de unire i de îndumnezeire a întregii umanit i i crea ii în Dumnezeu.

Actualizarea acestei unit i într-o anumit m sur virtual a Lui cu subiectele umane ia forma Bisericii. Biserica este astfel *a treia Tain* , în care Dumnezeu-Cuvântul restabile te i ridic la o treapt mai accentuat unirea Sa cu lumea înfiin at prin actul crea iei, dar sl bit prin p catul omului. Se poate

spune deci c îns i crea ia este Biserica[5], iar Biserica este crea ia restabilit i în curs de restabilire i des vâr ire. Daca toat taina e o unitate a contrariilor, Biserica e Taina ultim , c ci e forma unit ii supreme a lui Dumnezeu cu toate cele create. Ea va fi, în deplina ei des vâr ire din via a viitoare, modul de a fi al lui Dumnezeu “totul în toate”. Astfel, no iunile de Tain   i de Biseric coincid. Universul redevenit Biseric a redevenit Taina atotcuprinz toare, dac taina este prezen a i lucrarea lui Dumnezeu în toat crea ia. Iar întrucât în Taina atotcuprinz toare fiecare component e o tain , se poate spune c fiecare component al ei este o biseric [6].

Taina Bisericii în sens propriu, ca a treia Tain , presupune deci pe prima, adic taina întemeiat prin crea ie, dar ea nu a putut lua fiin   decât prin Taina lui Hristos. Ea nu e decât extensiunea Tainei lui Hristos; toat e plin de Taina lui Hristos.

Mai precis vorbind, Taina Bisericii nu e desp r it de Taina lui Hristos i nici Taina lui Hristos, de Taina Bisericii, odat ce Biserica nu e decât extensiunea Tainei lui Hristos, i Taina lui Hristos nu st , de la Cincizecime, desf cut de Taina Bisericii i odat ce Taina lui Hristos nu a luat fiin   decât pentru a se extinde în Taina Bisericii. Aceste dou Taine pot fi distinse teoretic, dar nu desp r ite în realitate[7]. Hristos e Capul real, sau ipostasul fundamental al Bisericii, pe care o constituie i o sus ine imprimând continuu via a Lui în ea, sau în m dularele ei, inute unite între ele si cu El.

Precum în lumea creat toate p r ile i mi c rile au caracter de tain , participând la Taina atotcuprinz toare, a a toate m dularele, toate actele Bisericii au caracter de tain , c ci în toate e prezent i lucreaz Hristos prin Duhul Sfânt.

---

[5] Idem, *ibid.*

[6] Fiecare component al universului e o biseric chiar prin construc ia lui minunat . El arat c e construit de Dumnezeu, ca s -I fie loca . Olivier Clement spune c , la o mân stire din Fran a, ghidul, înainte de a introduce pe vizitatori în frumuse ile proprii ale bisericii, le arat într-o sal exterioar mari fotografii tiin ifice, în care ritmurile a trilor i structurile mineralelor se reveleaza ca ni te mari biserici (în rev. *Contacts,* nr. 69, 1975, p.l9). Cuvântul din Proverbele lui Solomon 9, l: “În elepciunea i-a zidit Sie i cas se potrive te nu numai lumii ca întreg, ci i fiec rui component al ei.

[7] M. J. Scheehen, *Le Mystere de l’Eglise et ses sacrements,* Introduction, traduction, notes et appendices, par Dom Augustin Kerkvoork, O.S.B., Paris, 1961. p. 103: Dumnezeu-omul este marele sacrament..., unirea ipostatic este aci misterul con inut în sacramentul trupului. Acest trup însu i, ridicat prin puterea Dumnezeirii la un mod de existen   spiritual, supranatural, devine, la rândul s u, misterul con inut în sacramentul Euharistiei... În conexiune cu întruparea i cu Euharistia, Biserica devine i ea un mare sacrament, un mister sacramental; exterior vizibil , ap rând sub acest aspect ca o societate de oameni, ea ascunde în interior misterul unei uniuni minunate cu Hristos cel întrupat, Care locuie te în sânul ei cu Duhul Sfânt, Care o hr ne te i o conduce.

*

Într-un înţeles mai special, Tainele sunt lucrările invizibile ale lui Hristos săvârşite prin acte vizibile, prin care se constituie Biserica şi care se săvârşesc în Biserică. Hristos şi Sfânta Treime nu se cunosc decât prin Biserică în eficienţa Lor, dar, pe de altă parte, sunt cunoscuţi ca Taine, pentru că sunt cunoscuţi în realitatea sensibila a Bisericii.

Astfel, în sensul cel mai special, caracterul şi numele de Taine îl au câteva lucrări vizibile ale Bisericii, instituite de Hristos, prin care Hristos uneşte cu Sine, şi deci cu Biserica, persoanele singulare care cred în El şi prin care dezvoltă unirea aceasta cu ele. Căci Fiul lui Dumnezeu luând firea omenească a împăcat-o şi a unit-o cu Tatăl şi a îndumnezeit-o prin ascultare, prin răstignire şi prin înviere, pentru ca, unindu-ne pe noi cu această pârgă a noastră, să devenim asemenea Lui şi să constituim Biserica şi să ne menţinem şi să sporim în unitatea cu El, reprezentată de Biserică.

Prin Taina Botezului devine fiecare membru al Bisericii, printr-o primă unire a lui cu Hristos, iar prin celelalte Taine se accentuează şi mai mult sau se restabileşte unirea membrilor Bisericii cu Hristos, Capul ei, întărindu-se unitatea Bisericii, sau se acordă unor persoane harul săvârşirii Tainelor, a propovăduirii cuvântului şi a păstrării lui neschimbate, sau harul necesar altor răspunderi, căsătoriei şi restabilirii sănătăţii. Tainele fiind deci acţiuni sensibile, instituite de Hristos, prin care se împărtăşeşte harul lui Hristos şi Se uneşte Hristos cu persoanele care cred pentru a se constitui şi menţine Biserica, trebuie privite în aceste aspecte diferite ale lor.

a. Lucrări văzute şi lucrări nevăzute, sau trupul, sufletul şi harul lui Hristos.

Din cele arătate rezultă că baza Tainelor în sensul lor restrâns este întruparea Cuvântului şi faptele Lui mântuitoare, adică faptul că El a asumat şi menţine pentru totdeauna în Ipostasul Său nu numai sufletul, ci şi trupul omenesc, şi le-a ridicat pe acestea prin actele Sale mântuitoare la starea de îndumnezeire. Dar posibilitatea concretă a unirii Lui cu noi prin Taine, pentru ridicarea noastră la starea umanităţii Lui, a fost pusă de învierea şi de înălţarea sau pnevmatizarea trupului Său, stare la care s-a ridicat trupul Său în urma jertfei Lui de pe cruce[7a]. De abia de atunci trupul Lui pnevmatizat, în care raţionalitatea plasticizată a materiei lui s-a făcut deplin transparentă şi

[7a] Odo Casel, *Das christliche Kultmysterium,* Regensburg, Pustel Verlag, 1935, p. 29-30: "Domnul a devenit, prin patima Sa, şi după omenitate Duh, adică Domnul transfigurat, Arhiereul şi distribuitorul harului, deci Capul Bisericii". Sfântul Grigorie de Nazianz în *Sanctum Baptismum,* P.G., 36, 424, zice: "Hristos va veni să judece viii şi morţii, nu cu trup, dar nici necorporal, însă cu un trup dumnezeiesc (θεοειδεστερου)ca să fie văzut de cei ce-şi deschid ochii şi să fie Dumnezeu fără grosime".

spiritualizat , se poate s l lui prin Duhul ce iradiaz din El în trupurile noastre, cu st rile prin care a trecut El i cu în l imea la care a ajuns El pentru a ne duce i pe noi prin aceste st ri la aceea i în l ime.

Faptul acesta nu se s vâr e te îns într-un mod pur nev zut, sau spiritual. Aceasta pe de o parte, pentru c trupul S u, de i pnevmatizat, a r mas trup real, pe de alta, pentru c trupul nostru trebuie s porneasc de Ia chipul v zut p mântesc, pe care l-a avut trupul lui Hristos, pentru a înainta prin câte a trecut el, pân la învierea i pnevrnatizarea lui în via a lui etern .

Tainele pun în relief, ca i întruparea Domnului, marea însemn tate a trupului omenesc i valoarea lui etern ca mediu transparent al bog iilor i adâncimilor dumnezeie ti. În trup e sufletul întreg i sufletul poate deveni în el tot mai cople itor, pe m sur ce se umple de dumnezeire, i aceasta îns i î i descoper prin el tot mai mult dimensiunile i bog iile infinite. Iar în Hristos locuie te trupe te toat plin tatea dumnezeirii (Col. 2, 9). A sfin i trupul înseamn a sfin i i sufletul, sau a-l face mediu tot mai str veziu i organ tot mai adecvat al prezen ei dumnezeirii. Orice gest al trupului are repercusiuni asupra vie ii suflete ti i orice gând sau sim ire din suflet se repercuteaz în trup. Sim irile mai sub iate, mai curate i mai nuan ate ale sufletului se manifest în trup. Sim irile curate ale trupului se imprim în suflet. Dar sim irile trupului au devenit curate prin voin a sufletului. Iar sim irile acestea imprimându-se pentru veci în suflet, când sufletul î i va învia trupul, va prelungi în acesta cur ia sim irilor lui. Este cu neputin de a desprinde total din suflet r d cinile trupului, precum este cu neputin de a vedea în trup numai materie, odat ce trupul este ra ionalitate plasticizat care se lumineaz deplin prin ra iunea con tient i deschis ra iunii infinite a lui Dumnezeu, sau se întunec , în absen a lucr rii Aceluia în ea. Ra ionalitatea plasticizat în trup e influen at de ra iunea subiectiv a fiec ruia, sau de con tiin a i voin a sufletului. Aceasta explic putin a ca trupul s - i aib r d cinile în suflet i s - i imprime sim irile în suflet i viceversa. Sufletul poate conduce astfel trupul spre starea unui organ de împlinire a celor mai curate i mai nobile n zuin e ale sufletului. Prin trup se fac str vezii caracterele personale ale omului sau tr s turile lui personale deosebitoare i tot parcursul str b tut de el în via a p mânteasc . Astfel ra ionalitatea plasticizat obiectiv în trup poart în ea marca ra ionalit ii subiective a persoanei umane, sau î i imprim pe a ei în subiectul spiritual uman. De aceea, chiar dup desfacerea trupului, marca lui r mâne imprimat în subiectivitatea sufletului.

Tot a a se întâmpl cu sensibilitatea trupului. Ea devine o sensibilitate specific a unei persoane i ca atare se arat nu numai în trup, ci i în suflet. Dar se întâmpl i invers: în ra iunea subiectiv a sufletului i în sensibilitatea lui con tient se imprim puritatea sau întinarea, în care s-a desf urat via a trupului i sensibilitatea lui, i ea va r mâne în suflet pân când la înviere acesta o va imprima trupului înviat.

În general nu se poate duce o via curat cu sufletul într-un trup întinat. De aceea o spiritualitate care se rezum numai la idei, oricât ar fi ea de rafinat , nu este spiritualitatea sau starea duhovniceasc total a omului în în elesul ei cre tin.

În ra ionalitatea obiectiv i în sensibilitatea trupului lui Hristos s-a imprimat nu numai marca ra iunii i sensibilit ii subiective a sufletului omenesc curat al Iui Hristos, ci, prin acestea, i marca spiritual de suprem lumin , cur ie i putere a dumnezeirii. Iar aceasta se comunic , prin lucr ri v zute ce ating trupul nostru, i trupului i sufletului nostru.

Astfel se produce o reciprocitate între suflet i trup. Tot ce atinge sim urile trupului se imprim în suflet i toate senza iile trupului poart în ele marca sim irii specifice a sufletului i sunt încadrate în lumina în elegerii lui mai superficiale sau mai adânci. Nu se poate influen a asupra sufletului f r a se lucra asupra trupului i orice influen primit de trup poart marca sufletului. În acela i timp, sufletul î i realizez prin trup tot modul lui specific de a fi i toat calitatea lui dobândit de cur ie sau de întinare, deci i st rile de cur ie primite de la Hristos prin Tainele ce ating trupul nostru.

b. Hristos, s vâr itorul nev zut al Tainelor.

Harul nefiind decât lucrarea lui Hristos, s vâr itorul lor nev zut este Hristos. Tainele in seama de leg tura între suflet i trup i de faptul c sufletul e deschis lui Dumnezeu, iar în Hristos aceast deschidere a umanit ii spre Dumnezeu i-a atins nivelul maxim. Hristos atinge prin lucrarea Lui trupul nostru, dar aceste atingeri se adâncesc în sufletul nostru. Hristos însu i lucreaz prin trupul S u plin de putere asupra trupului nostru. Dar prin trupul S u ne comunic nu numai sensibilitatea Lui curat omeneasc , ci i sensibilitatea curat a sufletului Lui i puterea dumnezeirii aflat în El.

Cuvântul lui Dumnezeu a luat trup ca s adune în Sine, în taina unit ii lui Dumnezeu cu crea ia, nu numai sufletele, ci i trupurile. A a cum trupul lui Hristos nu e numai un simbol intuitiv al dumnezeirii desp r ite de El, ci trupul Lui e încadrat în sufletul i în dumnezeirea Lui, tot astfel i trupul nostru poate fi unit în mod real cu dumnezeirea lui Hristos prin atingerea trupului lui Hristos de el. Se întâmpl ceva analog cu scurgerea puterii ce se producea din trupul lui Hristos prin ve mintele Lui de care se atingeau bolnavii. Dar întrucât trupul lui Hristos a devenit prin în l are pnevmatizat i invizibil, r mânând totu i un trup închegat, atingerea trupului nostru de c tre trupul Lui nu mai e vizibil , ci se folose te pentru aceasta de materia cu care st în leg tur trupul nostru[8]. Hristos vrea s sfin easc trupul nostru folosindu-Se de ea, nu

[8] Odo Casel, *Mysteriengegenwart,* În: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, VIII, p. 154-155: În locul prezen ei corporale, v zute, a p it a adar prezen a spiritual în credin   i Taine, care îns nu e mai slab ca aceea, ci mai intens , pentru c se întemeiaz toat pe

într-un mod deta at de lumea material cu care st în atingere sau din care se hr ne te, se adap i de care e p truns i care se imprim prin senza iile ei în suflet, ci umplând-o i pe aceasta de puterea Lui. De aceea i alege El pentru Taine din toate formele materiei pe cele fundamentale pentru necesit ile de sus inere a trupului omenesc: pâinea, apa, vinul, untdelemnul.

Unii reprezentan i ai cre tinismului occidental simt i ei trebuin a s se întoarc la în elegerea cre tinismului primar pentru natur ca mijloc prin care lucreaz Hristos asupra omului[9]. Dar pentru aceasta le trebuie o întoarcere la în elegerea lui Hristos ca Logos al lucrurilor i ca subiect al ac iunii de sfin ire a lor prin Duhul Sfânt. Nu natura a a cum e dup p cat poate fi mediu de lucrare a lui Hristos asupra omului, ci o natur sfin it prin Duhul Sfânt, transfigurat , care în esen a ei energetic , a a cum a descoperit-o fizica modern , s se umple de energia Duhului Sfânt, eliberat de cea a duhurilor rele[10].

Duhul. i trupul Domnului a devenit acum pnevmatic. i citeaz din Leo cel Mare: Învierea nu e sfâr itul trupului, ci prefacerea lui. Prin în l area trupului, substan a trupului n-a fost desfiin at . i Casel continu : În Taine se arat nu chenoza, ci puterea dumnezeiasc a trupului transfigurat..., ele mijlocesc puterea dumnezeiasc .

[9] Chiar un protestant, Joseph Sittler, a declarat, într-un referat, la Adunarea General a Consiliului Ecumenic, la New Delhi (1961), c mântuirea trebuie v zut în orizontul întregii crea ii, p r sindu-se dualismul cre tinismului occidental care condamna natura i cerea eliberarea de lumea fizic (aceasta o face mai nou i Bultmann), Trebuie afirmat mântuirea cosmic , nu ca opus mântuirii personale, ci ca implicat în aceasta. Atâta vreme cât efectul i puterea actului mântuitor nu ating totalitatea experien ei umane i a mediului s u, pân la limitele lui cele mai dep rtate, mântuirea r mâne incomplet , c ci va r mâne totdeauna un rest supus r ului. C l uza noastr de azi trebuie s fie lrineu, nu Augustin, care a avut o influen mult mai mare în Occident. În cursul unor anumite epoci domina dualismul natur gra ie, spiritual i temporal. Dar a trecut acest timp, când teologia i via a cre tin puteau lucra cu o astfel de perspectiv .... Aceast atitudine se recunoa te la Irineu în privin a Tainelor, în compara ie cu doctrina Bisericii din Evul Mediu. Pentru Irineu, unitatea binelui spiritual i binelui material în Euharistie simbolizeaz unitatea ultim a naturii i a gra iei în mântuirea cre tin . Pentru Toma d'Aquino faptul c Tainele sunt administrate sub form material e numai o concesie a lui Dumnezeu f cut naturii umane, în mod deplorabil senzual (P. 11, Qu. I, A 8). Pentru Irineu, întruparea i opera mântuitoare a lui Iisus Hristos înseamn c f g duin a harului este oferit naturii întregi i c , din aceast cauz , nimic nu poate fi numit impur. Pentru Biserica Evului Mediu, dimpotriv , natura este esen ial impur ... i incapabil s se împ rt easc de slava sfin ilor. E necesar revenirea la gândirea cre tin primar , a unei materii prin care poate lucra harul.

[10] J. Sittler î i d seama c pentru aceasta e necesar o hristologie ontologic , un Hristos înteles ca factor transformator al trupului, al cosmosului. Dar ni se pare c din necesitatea afirmat teoretic a unei astfel de hristologii ar trebui s se trag concluzia necesit ii unei prievmatiz ri a naturii i a trupului omenesc prin Duhul Sfânt, pentru a le adapta pe acestea la trupul sfin it al Domnului, ceea ce ar cere renun area Occidentului la idealul societa ii de consum i adoptarea unui ideal al unei societ i cu pasiuni înfrânate i purificate. El zice: dar noi n-avem, în tot cazul, o hristologie ontologic de a a fel, ca s exercite o for a suficient de eficace asupra gândirii curente, o hristologie curajoas , penetrant , care s proclame puternic valoarea vie ii. (A c rei vie i? întreb m noi). Exaltarea teologic a hris-

Dar sfin irea naturii Duhul Sfânt o lucreaz în mod principal în favoarea omului, transmi ându-i acestuia puritatea trupului înduhovnicit al lui Hristos, care se cere însu it de om. Mai poate omul occidental reveni la aceast via de sfin enie care implic o ascez ? Puterea lui Hristos iradiaz din trupul S u sfin it asupra trupului nostru i deci i asupra sufletului lui, printr-o natur pe care o sfin e te prin trupul S u însu i, fie în momentul s vâr irii Tainei, fie i înainte, ca la Botez sau Mir de exemplu, când apa sau Sfântul Mir sunt sfin ite prin rug ciuni anterioare.

Hristos p trunde astfel cu trupul S u, sau cu energia trupului S u curat, în trupul nostru, prin materiile folosite în Taine, sau prin gesturile preotului, ca s pun i în trupul nostru începutul sfin irii, care nu se produce îns dac nu are loc i un efort din partea primitorului Tainei. Trebuie accentuat cu toat seriozitatea realismul hristologic al Tainelor, lucrarea lui Hristos prin trupul S u, s vâr it asupra persoanei umane, prin materiile transfigurate ale Tainelor i prin gesturile preotului. Daca Persoana Logosului e în toate f pturile, care sunt chipuri plasticizate ale ra iunilor Lui, cu atât mai mult poate fi în materiile Tainelor sfin ite prin rug ciuni speciale ale Bisericii, cu trupul S u prezent în ambian a Bisericii, trup pnevmatizat, i deci prezent în mod invizibil, dar totu i real i eficient.

Dar dac materia prin care lucreaz Duhul lui Hristos în Taine e sfin it de El, nu trebuie v zut nici o separa ie între materia Tainei i harul sau puterea lui Hristos care se împ rt e te prin ea. Concep ia aceasta dualist s-a introdus în teologia occidental , dup ce ea s-a desp r it prin scolastic de gândirea P rin ilor biserice ti i a Noului Testament, nemaiv zând leg tura intim a Logosului sau a Cuvântului întrupat i a lucr rii Lui cu natura[1111]. Materia nu e numai un simbol separat de har, care ocazioneaz i t lm ce te în mod intuitiv lucrarea nev zut a harului, ci ea îns i e plin de puterea dumnezeiasc . Numai din aceast neîn elegere a leg turii ontologice a materiei cu Logosul divin i cu trupul omenesc al lui Hristos i al nostru, s-a ajuns în protestantism la desp r irea total a lucr rii lui Dumnezeu în suflet de mijloacele materiale, deci la înl turarea Tainelor.

De aceea nici împ r irea scolastic a Tainelor în *partea extern i partea intern* nu e decât produsul unei abstrac ii i nu trebuie în eleas în sensul c partea extern poate fi gândit separat de harul sau de lucrarea lui Hristos. Ceea ce se vede nu e numai cât se vede, i harul nev zut lucreaz prin materia i gestul v zut.

---

tologiei universale este înc , în cea mai mare parte a timpului, z vorât în memoria cea mai secret a Bisericii... Puterea ei virtual a teapt *s* fie eliberat în teologia kerygmatic , moral , liturgic i sacramentala. Numai a a doxologia pe care o aducem lui Hristos va îriceta s fie static , far eficien asupra vie ii.

[11] J.Sittler, citatele anterioare.

c. Caracterul hristologic i bisericesc al Tainelor.

Tainele sunt s vâr ite de c tre Biseric sau de c tre Hristos prin Biseric pe seama unor persoane care vor s intre în ea i s r mân în ea, unindu-se prin aceasta cu Hristos însu i, Care le-a i instituit. Desigur, Tainele se acord unor persoane, i nu comunit ii întregi a Bisericii sau unor grupuri de persoane. Aceasta nu înseamn c Tainele se dau acelor persoane luate izolat de Biseric . Prin Taine Biserica, sau mai precis Hristos lucr tor în Biseric , efectueaz ac iunea Lui de unire a acelor persoane cu Sine i cu ceilal i membri ai Bisericii uni i cu Sine. Tainele sunt actele prin care Hristos recapituleaz în Sine ca Biseric pe oamenii desp r i i de Dumnezeu i întreolalt , dac ei cred în El. Tainele au astfel o func ie unificatoare. De aceea ele sunt ale Bisericii, ca unitate realizat în Hristos a celor ce cred în El, pentru extinderea acestei unit i, sau pentru atragerea altora în ea i pentru a înt ri unitatea lor în Hristos, sau unitatea Bisericii ca trup tainic al lui Hristos. Nu se s vâr e te o Tain pe seama unei persoane din afar de Biseric pentru a o l sa în afara Bisericii. Nu i se recunoa te cuiva o Tain primit în afara Bisericii, atâta timp cât r mâne în afara ei. Botezul se s vâr e te în tinda Bisericii, cu fa a spre interiorul ei, dup ce primitorul întors cu fa a spre exterior s-a lep dat de cel ce domne te în afara Bisericii.

De i Tainele se s vâr esc persoanelor luate în mod deosebit, ele se administreaz persoanelor ce intr în Biseric i dup ce au intrat se acord persoanelor componente ale Bisericii. Prin ele Hristos lucreaz asupra persoanelor în momentul intr rii în Biseric sau afl toare în ea pentru înt rirea unit ii lor în El, pentru înt rirea unit ii Bisericii. Astfel prin Taine spore te în unitatea cu Hristos i în ea îns i atât Biserica în întregimea ei, cât i fiecare m dular în parte. "Întru El toat cl direa bine alc tuit cre te, ca s ajung un loca sfânt des vâr it în Domnul" (Ef. 2, 21). Iar în Biseric Domnul a dat pe unii... binevestitori, pe al ii p stori, pe al ii înv tori spre des vâr irea sfin ilor, la lucrul slujbei spre zidirea trupului lui Hristos, pân ce to i vom fi ajuns la unitatea credin ei i a cuno tin ei Fiului lui Dumnezeu, la statura b rbatului des vâr it, la m sura vârstei deplin t ii lui Hristos (Ef. 4, 11-13).

Pe baza faptului c prin Taine se extinde, se men ine i cre te duhovnice te Biserica, în teologia catolic se scoate în timpul din urm în relief, ca rol principal al Tainelor, func ia lor de unificare a credincio ilor în Biseric . Ba uneori se accentueaz a a de mult acest rol, c se las pe planul al doilea unirea cu Hristos, care, dup P rin ii biserice ti, fiind unire a subiectului uman cu trupul lui Hristos, produce în el o sim ire comun cu a lui Hristos, Hristos devenind con inutul sim irii lui.

Teologul Karl Rahner merge pân acolo c socote te c nu Hristos a instituit Tainele, ci Biserica. Hristos a întemeiat un singur sacrament: Biserica,

cu puterea de a activa natura ei sacramentală în diferite sacramente. Biserica este continuarea, persistența prezenței reale eshatologice a voinței grațiale biruitoare și definitiv introdusă în lume prin Hristos... Ca o astfel de persistență a lui Hristos în lume, Biserica este de fapt sacramentul originar (Das Ursakrament), punctul de origine al sacramentelor în sensul propriu al cuvântului[12]. Actualizarea mântuirii eshatologic biruitoare dată lumii în Biserică și oferită tuturor oamenilor se efectuează deci pentru om în parte într-un act al Bisericii pe seama omului însuși, prin care ea vestește caracterul grațial al acestei mântuiri; și acest act al Bisericii poartă în mod necesar în sine structura esenței Bisericii. Acest act este sacramental pentru că el corespunde Bisericii ca sacrament originar al grației[13]. Pornind de la Biserica - sacrament originar - s-ar putea vedea că existența sacramentelor reale în sensul cel mai Strict și mai tradițional nu e necesar să se întemeieze în fiecare caz pe un cuvânt determinat, prin care Iisus cel istoric ar fi vorbit explicit de un sacrament determinat... Instituirea unui sacrament rezultă și din faptul că Hristos a întemeiat Biserica cu caracterul ei de Sacrament originar[14]. Rahner nu face decât să tragă concluzia logică din învățătura catolică despre grație ca efect grațial creat, al morții lui Hristos, pus la dispoziția Bisericii[15], deci detașabil de Hristos.

În gândirea biblic-patristică, harul fiind lucrarea actuală a lui Hristos, în orice Taină lucrează Hristos însuși aflător în Biserică. Hristos însuși extinde și dezvoltă viața Bisericii, prin toate Tainele, care sunt numai vizibil săvârșite de preotul ca reprezentant al Bisericii, invizibil fiind săvârșite de Hristos însuși. În timp ce Rahner socotește că Botezul, de exemplu, este Taina intrării în Biserică și în aceasta sunt implicate toate celelalte efecte ale ei, sau în Taina Pocăinței Biserica iartă pe penitent, în gândirea biblic-patristică cel ce se botează se unește în mod direct cu Hristos (Te unești cu Hristos? Mă unesc cu Hristos) și prin aceasta devine membru al Bisericii; iar penitentul este iertat de Domnul și Dumnezeul nostru Iisus Hristos, cu darul și cu iubirea Sa de oameni și săvârșitorul văzut e numai cel ce secundează *în* această iertare pe Hristos, în calitatea lui de nevrednic preot și duhovnic.

Lucrarea lui Hristos însuși în Taine trebuie socotită strâns legată de faptul că El însuși le-a și instituit. Dar le-a instituit întrucât le-a și practicat cel

---

[12] Karl Rahner, *Kirche und Sakramente,* Herder, 1960, p. 17 și H. de Lubac, *Glauben aus der Liebe,* trad. germ. a operei: *Le Catholicisme,* Johannes Verlag, Einsideln, p.74 urm.

[13] K. Rahner, *op.cit.,* p. 21.

[14] Idem, *op.cit.,* p.37-38.

[15] Odo Casel, combătând pe teologul catolic P. Pochmann, care nu vrea să admită în Taine mai mult decât efectul grațial al morții lui Hristos, spune că această teorie stăpânește teologia mai nouă aproape exclusiv și unilateral (Glaube, Gnosis, Mysterium, în Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, 15 Band, Münster und Westfalen, 1941, p.22). A se vedea mai pe larg despre această chestiune în studiul nostru: *Ființa Tainelor în cele trei confesiuni,* Ortodoxia, 1956, nr. 1, p. 13-14.

dintâi, r mânând în continuare s vâr itorul lor invizibil i, prin aceasta, sus in torul Bisericii. El însu i S-a botezat i de aceea a poruncit ca to i s se boteze, declarând totodat c El însu i va fi prezent în practicarea acestei Taine: “Iat Eu cu voi sunt pân la sfâr itul veacului” (Mt. 28, 20). El însu i a primit pe Duhul Sfânt, ca om, dup Botez, urmând ca to i s -L primeasc de la El, în Taina Mirului. El a iertat p catele i a r mas s le ierte mai departe prin preo i, împuternicind pe apostoli prin suflarea Duhului Sfânt, ca mod al lucr rii Sale permanente în s vâr irea acestei Taine: “C rora ve i ierta p catele, iertate vor fi (în aceea i clip , *n.n.)* i c rora le ve i ine, inute vor fi” (In. 20, 22-23). El pune baza Euharistiei prin moartea pe cruce i prin înviere i s vâr e te prima Euharistie, poruncind apostolilor i urma ilor lor s o s vâr easc , El însu i fiind permanent în ea ca jertf i jertfitor. El a fost Arhiereul prin excelen i r mâne în chip nev zut în aceast lucrare i calitate prin arhiereii i preo ii v zu i c rora le comunic aceast calitate de organe v zute ale Tainelor s vâr ite de El în chip nev zut. El a binecuvântat Nunta i a vindecat pe bolnavi. Biserica s vâr e te toate cele apte Taine, pentru c Hristos le-a s vâr it vizibil cât a fost pe p mânt i le s vâr e te dup în l area Sa la ceruri, sau dup intrarea cu trupul în planul deplin pnevmatizat, în mod invizibil în Biserica Sa.

Raportul între Biseric i Hristos nu poate fi exprimat în mod simplu prin ideea c Biserica reprezint în Taine pe un Hristos absent, ca o loc iitoare juridic a unui Hristos absent, ci într-un mod dialectic: ea e plin pe de o parte de Hristos, întrucât Hristos lucreaz prin ea, dar pe de alt parte e mereu în pozi ia de rug toare i de slujitoare a lui Hristos, deci nu e identic cu El. Ea e trupul, nu Capul, de i nu te po i uni cu Capul f r s te une ti i cu trupul, dar con tiin a credinciosului nu pune accentul principal pe unirea cu trupul, ci cu Capul. Între catolicism i protestantism, Ortodoxia de ine iar i o pozi ie mai complex , mai echilibrat , mai conform cu realitatea nuan at .

Lumina aceluia i ocean al harului, de lumin i de putere, care iradiaz din Hristos p trunde în to i cei ce primesc Tainele i acela i Soare al Drept ii e prezent i activ în aceast lumin i energie ce-i p trunde. A a cum un tat prive te deodat la copiii lui cu aceea i afec iune i-i p trunde cu aceea i dragoste, tot astfel Hristos p trunde cu energia iubirii Lui în to i cei ce primesc Tainele, unindu-i cu Sine i întreolalt i prin aceasta extinzând Biserica i înt rind unitatea ei.

Dar pentru ca Hristos s - i îndrepte prin Taine lucrarea Sa spre fiecare persoan e necesar ca acestea s cread personal în El i în importan a decisiv a actelor alese de Hristos ca mijloace ale harului S u mântuitor, pentru ca oamenii s tie în ce momente anume lucreaz El asupra lor în mod principal. Prin aceast credin persoana respectiva acoper cu credin a sa dimensiunea decisiv a actului Tainei s vâr ite în mod nev zut de Hristos însu i, sau se deschide lucr rii Lui. De aceea în fiecare Tain primitorul e numit pe nume i face o m rturisire de credin (la Botez, Euharistie, Poc in , Hirotonie), sau de

angajare (Nunt , Poc in , Hirotonie). Pentru ca Hristos s - i îndrepte prin Taine ac iunea Sa c tre fiecare persoan e necesar ca aceasta s manifeste printr-un act propriu voin a de a accepta o rela ie personal decisiv cu Hristos, Care e disponibil cu iubirea sau cu harul S u mântuitor pentru to i; e necesar s se deschid personal în mod total lui Hristos, s - i predea soarta sa deplin lui Hristos, pentru ca unda mântuitoare din oceanul de har sau de iubire personal a lui Hristos s intre printr-o aten ie special i mântuitoare în el. To i cei ce cred intr prin Botez i sporesc prin celelalte Taine în rela ia personal total cu Hristos, dar cu acela i Hristos care e în rela ie cu ceilal i credincio i i, prin aceasta, intr i sporesc în rela ie i cu aceia, ad ugându-se Bisericii ca trup tainic al lui Hristos. Acesta e unul din sensurile Botezului ca moarte cu Hristos pentru via a veche i na tere cu El la o via nou , exclusiv din El. Aceea i hot râre se cere credinciosului i în celelalte Taine.

Formele i gradele de rela ie a lui Hristos cu credincio ii prin diferitele Taine nu le-a putut stabili decât Hristos, nu Biserica. E adev rat c Hristos a poruncit s se acorde Botezul în numele Tat lui, al Fiului i al Sfântului Duh, dar aci expresia în numele nu înseamn o lucrare a Bisericii în numele Treimii distante, ci în puterea Ei; Hristos d asigurarea c în actul v zut al Bisericii este prezent i desigur lucr toare fiecare Persoan a Sfintei Treimi potrivit cu locul Ei[16]. C ci Domnul continua s spun : “Iat Eu cu voi voi fi pân la sfâr itul veacului” (Mt. 28, 19-20), iar de lucrarea Duhului vorbe te în diferite rânduri (In. 20, 33 etc.).

Prezen a i lucrarea lui Hristos însu i în Taine e implicat în faptul c harul Tainelor e energia necreat a lui Hristos, sau lucrarea Lui. Prin fiecare Tain El Î i retr ie te i iradiaz în credincios tr irea i puterea unei alte st ri prin care a ridicat El umanitatea Sa pân la în l imea i îndumnezeirea ei deplin . Numai a a se explic i grada ia Tainelor. C ci altfel s-ar na te întrebarea: De ce nu ni se d tot harul printr-o singura Tain ? Nicolae Cabasila spune: s vorbim despre chipul în care fiecare Tain lucreaz unirea credincio ilor cu Hristos. Întâi de toate, pentru a ne uni cu Hristos va trebui s trecem prin toate cele prin care a trecut i El, s r bdam, s suferim i noi câte a r bdat i a suferit El[17]. A a cum Mântuitorul a primit întâi Botezul, a a primim i noi întâi aceast Tain [18]. Noi cre tem în natura noastr omeneasc din punct de vedere duhovnicesc, cum a binevoit s creasc i El cu natura Sa omeneasc . Nu putem s ri peste etapele cre terii ei.

---

[16] Nicolae Cabasila, *op.cit.,* trad. T. Bodogae, p. 36: “În vreme ce Tat l prime te împ carea, Fiul este Cel ce face împ carea, iar Duhul Sfânt este mul imea binefacerilor d ruite de Dumnezeu sufletelor care s-au împ cat cu El”.

[17] *Op.cit.,* p. 26.

[18] *Op.cit.,* p.28.

d. Preotul, s vâr itorul v zut al Tainelor.

Dup l muririle date despre aspectul extern i harul nev zut al Tainelor i despre rostul lor de a uni persoanele primitoare cu Hristos i, prin aceasta, cu Biserica, prin lucrarea lui Hristos însu i, r mâne s d m unele l muriri i despre preot i arhiereu, ca s vâr itori ai Tainei.

Preotul este organul v zut prin care Hristos cel din Biseric lucreaz în chip nev zut în Taine, sau acord harul celor c rora li se administreaz acestea.

Hristos, devenind nev zut prin în l are, Se folose te pentru lucrarea Sa asupra celor ce vor s se uneasc cu El i s creasc în El, intrând i dezvoltându-se spiritual în Biseric , i de un organ personal v zut. Nevoia unor mijloace materiale sau a unor gesturi v zute implic i nevoia unei persoane v zute prin care Hristos s lucreze în mod nev zut asupra celor ce doresc s se uneasc cu El i s creasc în El. Lucrarea cea mai eficient este de la persoan la persoan . Hristos ca persoan lucreaz în modul cel mai eficient asupra persoanelor umane tot prin persoane umane. Numai o persoan uman poate s vâr i acte expresive, adic inten ionate, deosebite de mi c rile neinten ionate ale naturii i poate rosti cuvinte care l muresc în elesul celor ce se s vâr esc i inten ia urm rit de Hristos prin Taine. Gesturile preotului care ating pe cel ce prime te Taina, sau c rora le r spunde acesta prin gesturile lui primitoare, fac ca Taina s aib o eficacitate mai adânc în fiin a primitorului Tainei. Eficacitatea aceasta e proprie i cuvintelor rostite de s vâr itorul Tainelor i auzite de primitor sau rostite ca r spuns i ca angajare de c tre acesta.

Dar gesturile ating toat fiin a primitorului, nu p trund numai prin auzul lui. În afara de aceea cuvintele sunt multe i se pot repeta de multe ori f r s poat crea o situa ie special de deosebit solemnitate i prin aceasta e greu ca unul din ele s câ tige pentru primitor însemn tatea decisiv i unic pe care o are un gest, sau un complex de gesturi care nu se repet i care ating mai direct însu i trupul primitorului. Pe urm gesturile acestea nu sunt gesturi ale omului, alese momentan de el, ci sunt gesturile comune ale Bisericii în care lucreaz Hristos însu i. Taina nu numai îndeamn un om prin cuvinte la însu irea mor ii i învierii cu Hristos, ci îl face s le imite într-un anumit fel, iar, în parte, s realizeze prin anumite gesturi moartea cu Hristos fa de via a veche i învierea cu El la o alt via , datorit faptului c ea nu e numai cuvânt, ci i complex de acte stabilite i unice în toat Biserica, pe baza poruncii lui Hristos. Prin rug ciuni, gesturi, declara ii, Taina nu numai exprim , ci i realizeaz într-un anumit fel ceea ce se exprim prin cuvinte.

Ca atare, *Taina e un eveniment decisiv i unic în via a omului* care *vine la credin i care continu s cread* , cum nu sunt cuvintele simple. Gesturile sacramentale ale preotului i episcopului, s vâr ite în numele Bisericii i cu autoritatea ei, deci cu autoritatea lui Hristos lucr tor în ea, împlinesc în

mod real lucrarea inten ionat , pentru c Hristos însu i o împline te nev zut i Biserica îns i o împline te v zut prin aceste gesturi.

Preotul înf i eaz în fa a credinciosului împuternicirea lui Hristos i a Bisericii, în calitatea lui de reprezentant al lor, într-un mod corespunz tor raportului între Hristos i Biseric : al lui Hristos, Care l-a desemnat ca organ v zut prin ale c rui gesturi i declara ii El însu i s vâr e te Taina în chip nev zut; al Bisericii, întrucât el face în numele Bisericii invocarea Duhului Sfânt, în urma c reia Duhul lui Hristos coboar cu lucrarea Lui prin materiile, gesturile, rug ciunile i declara iile preotului, în cel ce prime te Taina.

Aceast dubl i totu i indisolubil calitate reprezentativ a preotului sau a episcopului, o v de te chiar hirotonia lor. C ci ea e s vâr it în mod v zut de un episcop, sau în cazul episcopului de mai mul i episcopi, dar în mod nev zut Hristos însu i hirotone te, adic transmite unei persoane calitatea de arhiereu sau de preot s vâr itor v zut al Tainelor, sau o împuternice te cu harul S u pentru slujba de organ v zut al S u în s vâr irea Tainelor. Dar episcopul sau episcopii hirotonisitori invoc totodat în Taina Hirotoniei Duhul Sfânt în numele Bisericii, ba îns i o comunitate a Bisericii înso e te pe episcop sau pe episcopi în rug ciunile ce le înal la s vâr irea hirotoniei i pe episcop i preot la s vâr irea celorlalte Taine.

Înv tura Bisericii, c validitatea Tainelor s vâr ite de un preot sau episcop nu depinde de vrednicia lor, se bazeaz pe faptul c rug ciunea i invocarea Duhului f cute de ei este rug ciunea i invocarea Bisericii, iar gesturile lor sacramentale i declara ia lor despre harul care se coboar sunt înso ite de credin a Bisericii c Hristos însu i lucreaz prin ele în mod nev zut i ca Hristos însu i Î i împline te de fiecare dat f g duin a data la instituirea Tainelor, c la s vâr irea lor va coborî în cei ce le primesc.

Desigur, e de dorit ca preotul sau episcopul s manifeste i o vrednicie personal în slujirea lor preo easc sau arhiereasc , Dar dac aceasta vrednicie lipse te, absen a ei este suplinit de credin a i vrednicia Bisericii. Karl Rahner spune c dac unii preo i nu sunt vrednici, lipsa vredniciei lor e suplinit de vrednicia altora. Iar dac to i ar fi nevrednici, nevrednicia general n-ar mai putea fi acoperit de nimic. În acest caz sfin enia membrilor n-ar mai depinde de o ierarhie slujitoare, iar aceast ierarhie n-ar mai subzista de fapt. E un caz analog cu p c to enia membrilor Bisericii. Dac unii din ei sunt p c to i, Biserica r mâne sfânt prin al ii din membrii ei; dar dac to i membrii ei ar fi p c to i, ea ar înceta s mai fie sfânt , c ci pân la urm Biserica e alc tuit din oamenii care cred în Hristos i în care e s l luit prin aceasta Hristos[19]. Dar e mai corect a spune c îns i vrednicia unor credincio i, ca vrednicie a Bisericii, supline te nevrednicia preo ilor. Iar asemenea credincio i nu vor lipsi niciodat .

A a cum trebuie s -I recunoa tem lui Hristos autoritatea de a fi ales

[19] *Op.cit.,* p. 89.

anumite materii i de a fi stabilit anumite gesturi pentru s vâr irea Tainelor, trebuie s -I recunoa tem i autoritatea de a alege anumite persoane ca organe vizibile pentru s vâr irea lor.

Alegerea i împuternicirea cu un har special a acestor organe personale semnific i faptul c orice Tain e o intrare în comuniune cu Hristos ca persoan , e o Tain de întemeiere a comuniunii cu Hristos în general i a comuniunii cu ceilal i membri ai Bisericii uni i cu Hristos, i fiecare persoan uman din comunitatea Bisericii împline te un rol de inel în lan ul comuniunii cu Hristos devenit om i cu ceilal i oameni care cred în El. Hristos ni Se d ruie te prin Taine pentru a crea forme i grade mai înalte de comuniune cu El i între noi. Ca atare omul trebuie s tr iasc faptul c în momentul Tainei intr în comuniune cu Hristos, Care este un *Tu* suprem i Care îl ridic la nivelul comuniunii cu Sine, dar Care este în acela i timp i om coborât la nivelul comuniunii cu noi prin alt om. Tr irea acestei intr ri în comuniune cu Hristos este prilejuit credinciosului, în mod necesar, de o alt persoan i, în modul cel *mai* adecvat, de o persoan care are o împuternicire permanent de la Hristos i de la Biseric pentru ca s mijloceasc acea comuniune cu El, s sus in i s promoveze comuniunea credincio ilor cu Hristos i întreolalt . Aceast misiune a lui e f cut cunoscut obiectiv, ca având-o de la Hristos i de la Biseric i ca nefiind o simpl prezum ie subiectiv , o preten ie a unei persoane care s-ar da ea îns i cu de la sine putere ca având o astfel de împuternicire. Numai Biserica, ca trup al lui Hristos, poate da o astfel de garan ie obiectiv , sau numai prin ea poate împuternici Hristos pe cineva în mod obiectiv cu aceast calitate de organ vizibil al s vâr irii Tainelor, ca prilej al s vâr irii lor în mod invizibil de c tre El însu i. Numai a a Hristos poate folosi Tainele în mod obiectiv ca mijloace de adunare a oamenilor credincio i în Ei, întrucât îi adun i într-o unitate vizibil , în jurul unor persoane, care reprezint i aceast unitate vizibil .

Credinciosul are în rela ia cu preotul pe de o parte un tu vizibil omenesc ca intermediar central al comuniunii cu comunitatea celor ce cred în Hristos, pe de alta, un tu care îi prilejuie te tr irea rela iei cu Hristos, ca persoan dumnezeiasc i omeneasc în acela i timp, suprem i apropiat la maximum, persoan spre care preotul însu i indic , fiind i dintre oameni, dar având i misiunea de sus prin trimitere; având i c ldura concret a omului, dar i r spunderea de a aduce pe Hristos aproape de semenul s u, sau în leg tur cu el. Ei Îi face pe Hristos cu atât mai transparent, cu cât r spunderea sa fa de Hristos îl face s se predea mai mult Lui în aceast misiune, smerindu-se mai mult pe sine.

Alegând o persoan i trimi ând-o cu împuternicirea de la Sine prin Biseric , pentru s vâr irea Tainelor, Hristos poate s - i comunice i cuvântul S u i cuvântul despre Sine p strat în mod neschimbat în întreaga Biseric , ca mijloc de unitate. Prin acest cuvânt, care constituie con inutul rug ciunilor Bisericii, se explic credincio ilor chiar în elesul Tainelor i datoriile ce rezult

pentru ei de a folosi puterea lor pentru a întip ri în ei în mod actual chipul lui Hristos. Preotul i episcopul astfel ale i de Hristos primesc i împuternicirea c l uzirii pastorale a credincio ilor spre mântuire.

În rezumat, elementele constitutive ale Tainelor sunt: mijloacele materiale prin care Hristos însu i Î i comunic harul mântuitor prin mâna preotului, prin rug ciunea i declara ia constatatoare a lui i prin m rturisirea credin ei i angajarea credinciosului (la Botez o face na ul pentru primitor). Taina se produce prin *actul preotului* înso it de declara ia constatatoare a lucr rii lui Hristos; ea se s vâr e te i prin atingerea mâinii preotului în mod direct sau printr-o materie de trupul primitorului, pe baza m rturisirii credin ei lui i înso it de declara ia constatatoare a preotului, care ea îns i e o m rturisire a credin ei în ceea ce se s vâr e te. Taina e un tot care une te pe primitor - prin mâna preotului sau prin materia folosit de el i prin declara ia constatatoare a lui - cu Hristos i prin aceasta cu Biserica, dup prealabila m rturisire de credin a primitorului i rug ciunea preotului.

Uneori primitorul Tainei e pus în contact cu mâna preotului printr-o materie, alteori f r materie. Dar contactul personal în credin al primitorului Tainei cu preotul ca s vâr itor al ei e necesar pentru s vâr irea Tainei. Îns totdeauna prin acest contact, primitorul Tainei intr în leg tur direct , ini ial sau sporit , cu Hristos i cu comunitatea Bisericii, ca trup al Lui. De aceea primitorul Tainei î i m rturise te credin a direct în Hristos, i preotul, s vâr itor al Tainei, Îl prezint pe Hristos ca fiind cel ce- i împ rt e te harul S u. Hristos însu i S-a folosit de tin la vindecarea orbului, dar uneori a vindecat i prin atingerea direct a celor bolnavi de mâna Sa. Leg tura direct în care e pus primitorul Tainei cu Hristos o arat cu deosebit claritate m rturisirea credinciosului la primirea Euharistiei. În aceast m rturisire credinciosul se adreseaz direct lui Hristos, ar tând convingerea c El însu i îl împ rt e te cu trupul S u. Prin cuvintele preotului: Împ rt e te-se robul lui Dumnezeu (N) preotul constat numai acest fapt. Preotul nu se interpune între Hristos i credincios, ci prilejuie te întâlnirea lor. Aceast constatare despre lucrarea direct a lui Hristos prin acordarea harului S u o face i episcopul la s vâr irea hirotoniei i preotul în Taina Poc in ei, de i aci î i adaug i el iertarea din partea sa. Deci se poate admite c i la Botez, prin cuvântul: "Boteaz -se robul lui Dumnezeu (N)", sau la Cununie, prin cuvântul: "Cunun -se robul lui Dumnezeu (N)", preotul constat nu înf ptuirea unui fenomen impersonal, ci lucrarea direct a lui Hristos asupra primitorului Tainei, sau întâlnirea personal a primitorului Tainei cu Hristos. Din toate rezult c s vâr itorul propriu-zis al Tainei este Hristos însu i în mod nev zut.

În ce prive te num rul Tainelor, trei dintre ele sunt Taine ale unirii depline cu Hristos i ale intr rii depline în Biseric (Botezul, Ungerea cu Sfântul Mir, Euharistia), dou , ale reînt ririi în Hristos a celor îmboln vi i suflete te sau trupe te (Poc in a, Maslul) i dou , mijloace prin care se acord primitorului

puterea de a împlini fie misiunea special a s vâr irii Tainelor, a propov duirii cuvântului   i a p storirii unei comunit   i biserice ti (Hirotonia), fie îndatoririle speciale legate de via a de c s torie (Cununia). Despre raporturile dintre aceste Taine se va vorbi la alt loc.

II Sfintele Taine în special

A Taina Sfântului Botez

Prin Taina Botezului, instituită de Mântuitorul, omul care crede în Hristos se renaște din apă și din Duh la viața cea adevărată în Hristos și devine membru al Bisericii. Taina se săvârșește prin întreita scufundare a celui ce se botează, în apă, în numele Sfintei Treimi. Săvârșitorul este preotul sau episcopul; numai în caz de urgență, din temerea de moarte apropiată a celui ce are să primească Botezul, această Taină poate fi săvârșită de orice membru al Bisericii. Aceste componente se cer lămurite pe rând.

1. Unirea între apă și Duhul Sfânt ca sân al omului nou

Din lucrarea Duhului Sfânt asupra apelor au luat ființă în Fiul (Col. 1, 16) toate formele definite de existență creată, la începutul lumii (Fac. 1, 2). În mod special a fost creat la început omul cu vrerea Tatălui, după chipul Fiului și în Fiul și prin suflarea Sfântului Duh (Fac. 1, 2; 2, 6).

Apa originară, din Biblie, nu este identică cu apa definită de după aceea. Dar ea nu e nici o materie care stă de sine în fața Duhului creator, putându-se face din ea orice. Căci și ea este creată de Dumnezeu și are în ea în mod virtual rațiunile și potentele existențelor definite – chipuri ale rațiunilor Logosului – ce vor apărea prin suflarea Duhului. Apa aceea nu era cu totul pasivă. Era o energie indefinită, neluminată de nici o determinare, dar într-o mișcare universală, nesolidificată în nici un fel, având în ea, prin creație, rațiunile tuturor formelor de existență, create și susținute după chipul rațiunilor Logosului creator și conservator. Duhul dumnezeiesc, reprezentând aceeași fluiditate pe planul spiritual, face ca apa originară să actualizeze formele înscrise în ea virtual prin actul creator al Logosului, în forme care arată în ele în mod definit chipurile rațiunilor Logosului. Duhul desăvârșește astfel, iradiind din Logos – pe de o parte transcendent, pe de alta prezent în ea – creația înființată de Logos. Duhul Sfânt cu fluiditatea Lui, unit cu fluiditatea acelei ape originare, e forța de formare continuă a existențelor definite de toate gradele.

Într-un mod asemănător, Duhul desăvârșește creația omului, fiind suflat și deci creat într-o înrudire specială cu el, în trupul lui ce se alcătuia din țărână prin voința Tatălui, iar prin lucrarea Logosului, sufletul. Forma de existență ce apărea acum era cea mai înaltă făptură creată vizibil, având în ea

chipul Logosului ca ipostas, dar p strând în ea starea de mi care prin care avea s creasc în asem narea cu El.

Dar înc înainte de aceea, energia universal total indefinit de la început luase forme definite, mai mult sau mai pu in solidificate, prin lucrarea Duhului. O parte din ea a luat form de ap , care, fiind înrudit cu apa originar , reprezint rezerva mobil din care se nasc i se alimenteaz sau se in în mi care toate corpurile. Nimic nu se na te i nimic nu r mâne acum în via , sau într-o anumit mobilitate, f r apa mi cat de Duhul Sfânt. Toate organismele care nu mai pot folosi apa devin total rigide i se sf râm ca moarte.

Prin desp r irea omului de Dumnezeu, Duhul n-a încetat de a sus ine pe oameni i de a conlucra cu ei la na terea oamenilor urm tori. C ci f r Duhul nu se poate na te nimic. Dar ei se nasc acum în mod principal din trup i poart în ei amprenta trupului, adic a fiin ei antecesorilor, c zut din mobilitatea interminabil i în continu ascensiune a vie ii în Duh.

F r Duhul nu se poate na te mai ales minunea întotdeauna original a unui alt om; natura nu na te decât forme monotone. Numai în spirit e noutatea niciodat repetat . Iar spiritul uman nu se poate na te f r contribu ia Duhului dumnezeiesc i nici nu poate r mâne în noutatea lui continu f r Duhul. Orice na tere uman este o noutate absolut : dintr-un proces banal al materiei iese o fa pentru totdeauna unic , ca o înflorire a eternit ii[20].

Dar oamenii n scu i dup p cat, de i n scu i într-un anumit grad i din Duhul, sunt în cea mai mare parte desp r i i de Duhul. Duhul ajut la na terea lor i la men inerea lor într-o anumit noutate, dar într-o noutate destul de limitat , pentru c nu Se afl într-o comunicare deplin cu ei. Din acest motiv ei se solidific cu u urin i prin aceasta mor trupe te i spiritual. Duhul nu e prezent în ei în mod intens ca principiu interminabil mobil, ca s in spiritul lor în mod interminabil p rta la mobilitatea Lui i trupul capabil s - i alimenteze interminabil mi carea din apa cosmic i din Duh. Duhul nu mai sufl liber în ei, c ci ei în i i s-au înl n uit prin pasiunile inferioare ale repeti iei naturale, fiind numai trupuri, nu i via .

Cuvântul dumnezeiesc prin întruparea Sa a adus Duhul Sfânt din nou i într-un grad deplin în comunicare cu crea ia. Logosul încadrându-Se ipostatic în crea ie prin întrupare, sau f când-Se El însu i ipostasul ei, aduce i pe Duhul ca ipostas în umanitatea Sa i, prin ea, în crea ie. De acum, omul care se deschide prin credin Iui Hristos se poate na te din nou prin lucrarea precump nitoare a Duhului. Pentru aceasta a trebuit ca Duhul s participe din nou i într-un mod culminant la na terea Fiului lui Dumnezeu ca om, a omului înnoit, cum nu a participat nici la crearea lui Adam.

Natura uman a fost eliberat astfel de lan urile rigidit ii legilor naturale i de inexorabilitatea mor ii ve nice, ca i de robia puterilor demonice

[20] Olivier Clement, *Nicodime,* în Contacts, nr.87, 1974, p. 202.

care contribuie la aceast înl n uire a libert ii spiritului uman i care sfâr e te în moartea lui i în moartea trupului. Restabilirea chipului liber al Logosului divin în om s-a f cut în mod deplin prin asumarea, de c tre Logosul însu i ca ipostas, a acestui chip al S u cu împreun -lucrarea Duhului Sfânt. Duhul Se extinde i în oamenii care cred în Hristos, prin Botez, ref când chipul Logosului i în ei.

Deoarece oamenii nu puteau trece la aceast via   nou , încetând s mai existe, ei nu puteau reveni la aceast via   decât printr-o alt na tere, în care Duhul Sfânt, devenind factorul principal al ei, s pnevmatizeze în mod intens i rezerva lichid a universului, adic prin Botez. Fiul lui Dumnezeu întrupat, de i n-avea nevoie de aceast rena tere prin Botez, c ci era n scut de la început din Duh, accept Botezul pentru noi oamenii, pentru a fi i în aceast privin   primul om care se boteaz din ap   i din Duh. Prin aceasta a unit Duhul din El în mod actual cu apa, ca sân i sus in tor al vie ii, de ast dat al vie ii nesupuse mor ii, întrucât e deplin unit cu Duhul. A a a împlinit Hristos toat dreptatea cu care avea s îmbrace din nou pe oamenii care vor crede. El a acceptat aceste dou acte în mod succesiv, pentru c noi trebuie s trecem prin amândou . De aceea P rin ii biserice ti v d Botezul întemeiat atât în Na terea cât i în Botezul Domnului. Cristelni a este la ei atât chipul sânului Maicii Domnului, cât i al Iordanului.

Duhul Sfânt Se une te pentru Hristos din nou, la Botezul Lui, cu apa i cu toat crea ia, legat intim de El[21].

Omul se rena te astfel atât din Duh cât i din materia cosmic , întrucât apa reprezint aceast materie în starea lichid , ca rezerv , ca sân al oric rei forme de existen   organizat . Botezul are o însemn tate cosmic . El înseamn c materia îns i, readus la mobilitatea ei duhovniceasc , devine mediu al Duhului creator, liber, mereu nou în actele Sale. Apa Botezului e în chip ascuns materia veacului viitor, care va purta în ea pe Fiul ca ipostas str veziu i pe Duhul cu energiile Lui de via   f c toare i mereu noi. Dar ea e pnevmatizat acum pentru rena terea omului sau pentru restabilirea rela iei lui cu Dumnezeu. Pnevmatizarea ei deplin se va face v dit îns de-abia în veacul

[21] Olivier Clement, *op.cit.* p. 204: "P catul, ca separa ie i ca e ec, a f cut opac Duhului universul i inima omului. Apa devine ambivalent , simbol al unei vie i amestecate cu moartea... Capacitatea acestei lumi e sub iat de noutatea de sus: Cuvântul Se face trup. În El apa i Duhul se unesc din nou: El Se scufund în Iordan i Porumbelul pogoar peste ape. Învierea Lui va transforma în ap vie apa mor ii. Trupul Lui este un trup str b tut de Duh, *soma pneumatikon,* o stare nou a materiei care se manifest astfel în faptul sfin eniei, prin fapte de luminozitate, de transfigurare, de învingere a gravit ii ei. La Cincizecime, Duhul pogoar ca putere în interiorul acestui trup pneumatizat, care devine trupul bisericesc. i Cincizecimea n-a încetat: Duhul nu înceteaz în Biseric s Se pogoare peste apa lumii, pentru a o transforma în ap a botezului, de a coborî peste moartea lumii pentru a manifesta în ea învierea... Acum focul Duhului ne vine prin toat maternitatea p mântului, ca prin trupul lui Iisus".

viitor, pentru des vâr irea rela iei oamenilor cu Dumnezeu, când va ar ta starea final la care ar fi ajuns apa creat la început pentru dezvoltarea rela iei oamenilor cu Dumnezeu.

Scufundându-se omul la Botez în aceast ap , se întâlne te în ea cu Hristos, sau se enipostaziaz în E1, sau se personalizeaz deplin încadrându-se în Persoana Lui, i se umple de energiile Duhului Sfânt ce iradiaz din Hristos. A trebuit s Se scufunde Fiul în natura omeneasc i prin ea în ap , pentru ca noi, scufundându-ne în ap , s ne scufund m în via a Lui dumnezeiasc , sau în Duhul Lui cel Sfânt [22].

2. Eficien a multipl a actului Botezului i a declara iei rostite de preot

Actul Botezului const în scufundarea întreit a primitorului în ap , înso it de declara ia constatatoare rostit de preot: Boteaz -se robul lui Dumnezeu (N) în numele Tat lui, al Fiului i a1 Sfântului Duh. Caracterul de declara ie i de constatare credincioas ai cuvântului Boteaz -se, sau al celui analog din celelalte Taine (Cunun -se, Împ rt e te-se), arat pe de o parte c Taina se s vâr e te vizibil prin actul i cuvântul preotului, dar invizibil prin lucrarea lui Hristos. În afar de cazul Botezului de urgen , apa prime te o sfin ire prin Duhul Sfânt înc înainte de scufundarea în ea a celui ce se boteaz . Dar Taina ca un tot, în care intr i lucrarea deplin a Duhului, se s vâr e te prin întreita scufundare a celui ce se boteaz în numele Sfintei Treimi. În rug ciunea de sfin ire prealabil a apei se cere venirea Duhului pentru cur irea apei de lucrarea puterilor demonice, cu scopul ca ea s fie preg tit pentru pogorârea Lui deplin când cel ce se boteaz va fi scufundat în ea.

Prin Botez, adic prin scufundarea omului în ap în numele Sfintei Treimi, se produce moartea omului vechi i rena terea lui la via a adev rat a lui Hristos. Odat cu aceasta omul se spal de p catul str mo esc i de toate p catele s vâr ite mai înainte i se imprim chipul lui Hristos în el. Prin aceasta omul, unindu-se cu Hristos, este introdus în Biseric . Dar toate aceste efecte se cuprind unele în altele, sau sunt aspecte ale unuia i aceluia i efect cuprinz tor, încât nu se poate vorbi de unul f r s se vorbeasc i de celelalte. Mai trebuie men ionat c ele au i un caracter dinamic.

a. Botezul ca moarte a omului vechi i ca rena tere.

Dac totu i vrem s vorbim despre aceste aspecte într-o anumit ordine, cel mai mult iese în relief cel de rena tere. Din Botez, omul iese ca o existen cu totul nou . Nu se înnoie te numai într-o privin , ci îns i existen a

---

[22] P. Nellas, *op.cit.,* p. 118: "Întruparea a fost Botezul lui Dumnezeu în firea omeneasc i prin ea în crea ie i în istorie, premisa tainei Botezului omului în via a lui Dumnezeu".

lui e alta. El este ca un nou-n scut, dar în alt plan: în planul vie ii comune cu Hristos, plin de virtualit ile pnevmatiz rii. Existen a lui are acum o alt temelie i o alt mi care; ea e într-un fel enipostaziat în Hristos, de i nu pierde libertatea de a se desp r i de El. Dar paradoxul este c cel botezat r mâne totodat acela i subiect. Botezul nu produce na terea unui om care n-a mai fost, ci na terea din nou a aceluia i (Tit 3, 5), adic a unui om care a existat i înainte. Dar pentru ca omul n scut a doua oar s nu se adauge celui dinainte, trebuie ca omul cel vechi s moar . Na terea lui din nou urmeaz mor ii omului n scut înainte din trup.

Nicolae Cabasila a remarcat c aceast succesiune este invers nu numai celei a omului natural, ci i celei a lui Hristos, Care întâi Se na te i apoi moare[23]. Hristos îns nu trebuia s moar întâi la Botez, ca s renasc , pentru c chiar prima Lui na tere este f r de p cat i de la Duhul Sfânt. El Se boteaz pentru noi ca s întemeieze Botezul sfin ind apele universale. El boteaz în Sine umanitatea, precum o i na te în Sine ca umanitate nou [24].

Dar Botezul nostru are o leg tur i cu moartea i cu învierea Domnului, care e un fel de rena tere a Lui ca om la via a cea f r de moarte. Prin aceasta succesiunea invers amintit are loc într-un fel i în Hristos i de aceea se produce i în noi întâi moartea i apoi na terea la o via nou prin participarea la moartea i învierea lui Hristos. Sfântul Apostol Pavel spune: " i dac am murit împreun cu Hristos, credem c vom i vie ui împreun cu El" (Rom. 6, 8).

Succesiunea moarte-rena tere, care se petrece cu omul la Botez, e invers fa de succesiunea na tere-moarte a lui Hristos, numai când în elegem moartea noastr ca moarte fa de p cat, ca moartea omului vechi. i moartea noastr în Botez are i acest în eles. Dar moartea noastr în Botez are i alt în eles: ea e *predare deplin a noastr lui Dumnezeu,* ca s nu mai tr im nou , ci exclusiv lui Dumnezeu. E renun area total la noi în ine, e uitarea de noi în ine într-o predare total lui Dumnezeu. În aceasta ne-am f cut cu Hristos o singur tulpin întru asem narea mor ii (Rom. 6, 5). Dar prin aceast moarte noi ne scufund m în Dumnezeu, adic în adev rata via . C ci în Dumnezeu e via a

---

[23] *Via a în Hristos,* trad. rom., p. 27: "Dar oare, de ce s schimb m ordinea lucrurilor, începând noi unde a terminat El i terminând noi unde El a început? Sigur, de aceea, fiindc S-a coborât pe Sine ca s ne în l m noi... Cu alte cuvinte, ca pe o scar , ultima treapt a Lui e prima pentru noi". p. 18: "Nu putem începe o via în Dumnezeu, pân nu am murit p catului. Iar p catul nu-l poate omorî decât singur Dumnezeu".

[24] Sfântul Grigorie de Nazianz, *In Sanct. Bapt.,* 29, P.G., 36, 400: "El era îns i cur irea i n-avea nevoie de cur ire, ci te cur e te pe tine, precum poart i trup pentru tine, fiind El însu i netrupesc". Idem, *In Sanct. Lumen,* P.G., cit., 352, 353: "Ioan boteaz , iar Iisus Se apropie, sfin ind poate pe Botez torul însu i. Iar ceea ce e v dit, ca s îngroape pe vechiul Adam în ap , iar înainte de ace tia i pentru ace tia (sfin ind) Iordanul... Se ridic Iisus din ap : ridic cu El universul i vede deschise cerurile pe care Adam le-a închis sie i i celor de dup el".

nesfâr it . Murind lui Dumnezeu, intr m propriu-zis în via . Succesiunea nu se mai observ decât în faptul c prin inten ie accept m moartea unei vie i care nu e propriu-zis via , sau e via spre moarte. Dar în realizarea acestei inten ii apare în noi via a lui Dumnezeu, via a cea adev rat . Moartea omului vechi i na terea omului nou din Dumnezeu sunt astfel aproape simultane. De aceea nu e nici o distan între moarte i începutul vie ii noi în Botez. Intrând la Dumnezeu ca jertf împreun cu Hristos, omul se sfin e te, adic se umple de via a lui Dumnezeu, cum a dezvoltat Sfântul Chiril din Alexandria, urmând Epistolei c tre Evrei. Prin aceast moarte ne scufund m dincolo de orice voin de a fi noi în ine într-o via care se sleie te; ne scufund m dincolo de creaturalul nostru, care se epuizeaz treptat, în adâncimea mor ii apofatice (negr ite), sau a vie ii în Dumnezeu mai presus de orice via definit i limitat , ca de acolo s primim puterea vie ii f r de moarte, a vie ii în Dumnezeu i pentru Dumnezeu. În felul acesta, se petrece cu noi ceea ce s-a petrecut cu Hristos ca om.

În rezumat succesiunea aceasta invers se petrece cu noi pentru un motiv care ne deosebe te de Hristos, adic din cauza p catului, dar i pentru un motiv identic cu cel al succesiunii inverse a lui Hristos, adic pentru scufundarea noastr ca oameni în via a nesfâr it a lui Dumnezeu, prin ceea ce ne unim cu Hristos ca om în moartea Lui i în predarea Lui lui Dumnezeu, pentru a învia la o via etern în Dumnezeu. La moartea omului vechi din noi, se adaug pentru unirea noastr cu Hristos prin credin , moartea noastr cu El ca predare lui Dumnezeu i ca primire a vie ii eterne din El. Astfel moartea noastr în Botez nu e o moarte identic cu a lui Hristos, ci numai întru asem narea mor ii Lui pentru faptul c noi nu murim numai pentru a ne preda lui Dumnezeu, ci i pentru c murim ca om vechi, p c tos, nu ca Hristos, omul f r de p cat. De aceea, moartea noastr nici nu trebuie s fie o încetare de a exista în continuare, c ci pe când Hristos avea la moartea Lui via a des vâr it întru cur ie, prin st ruin a Lui în ea înainte de moarte, noi trebuie s ne asimil m aceast via întru cur ie i prin eforturile noastre dup Botez. Pe când Hristos a avut via a cea curat în El de la na tere i a înt rit-o pân la moarte, noi trebuie s primim via a aceasta de-abia la Botez i deci trebuie s-o înt rim dup aceea. Acesta este al doilea motiv, strâns legat de primul, pentru care noi murim în Botez numai întru asem narea mor ii lui Hristos.

Sfântul Chiril din Ierusalim vorbe te de o imitare a mor ii Domnului i a învierii Lui, în Botez; dar vede putin a imit rii în participarea la starea Domnului. Imitarea este efort, ea poate merge pân la identificarea cu actele celui ce le face primul i cu st rile produse de ele. În actul de imitare ini ial e concentrat tot efortul de imitare u1terioar a lui Hristos, i imitarea aceasta începe din momentul Botezului, ca s continue întreaga via , înscriind o cre tere pe linia asem n rii cu Hristos pân la adâncirea într-o stare de jertf asem n toare cu cea pe care a suportat-o Hristos pe cruce. Paradoxul suprem e c nu suferim în realitate ceea ce a suferit Domnul, dar totu i particip m la ceea

ce a suferit i a s vâr it El: Ce lucru minunat i str in! Am înviat, cu toate c n-am murit cu adev rat, n-am fost îngropa i cu adev rat i nici n-am fost r stigni i cu adev rat. Imitarea este închipuire, dar mântuirea e realitate: Hristos a fost r stignit cu adev rat, a fost îngropat cu adev rat i a înviat cu adev rat. Pe toate acestea ni le-a d ruit, cu toate c n-am participat la patimile Lui decât prin imitare. Cât este de covâr itoare iubirea Sa de oameni! Hristos a primit în preacuratele Sale mâini i picioare piroane i a suferit, iar mie îmi d ruie te, f r s suf r, f r *s m doar* , mântuirea prin *participarea la durerea Sa*. Dac m-a mântui prin moartea mea, nu m-ar mântui Hristos, dar eu particip la durerea Lui; ea se prelunge te în mine în mod spiritual, deschizându-m ei prin voin .

A a se explic i faptul c , pe de o parte, Botezul nostru este socotit drept chip al Na terii i Botezului lui Hristos, pe de alta, ca un chip al mor ii i al învierii Lui[25]. Noi ie im din baia Botezului la o via de cur ie asemenea lui Hristos dup Na terea i Botezul Lui, dar ie im la o astfel de via datorit faptului c am murit p catului i ne-am predat total lui Dumnezeu, întru asem narea mor ii lui Hristos.

Efectul principal al Botezului este na terea la o via nou pe p mânt. De aceea, în Botez Hristos lucreaz în mod principal asupra noastr ca Cel ce S-a n scut i i-a închinat via a total lui Dumnezeu printr-o moarte în sens de d ruire, care-L va duce la moarte în sensul încet rii vie ii p mânte ti. În Hristos e unit na terea cu moartea Sa, pentru c în El e implicat jertfa de la na tere, cum arat unele icoane vechi ale Na terii Domnului. De aceea i în Botez Hristos Î i tr ie te cu noi într-un mod unit na terea i r stignirea.

Astfel noi nu murim la Botez a a cum a murit Hristos la sfâr itul activit ii Sale, ci ne ridic m la o via de cur ie i de fapte bune, închinat lui Dumnezeu. De aceea nici nu înviem, cum a înviat El dup acea moarte. Via a la care ne ridic m din Botez este numai un drum spre înviere. Na terea noastr cea din Botez închipuie începutul vie ii ce va s fie. Dobândirea de noi m dulare i de sim iri noi formeaz o preg tire pentru via a ce ne a teapt . Dar pentru via a viitoare nu ne putem preg ti decât câ tigând de aici, de jos, via a lui Hristos, Care S-a f cut "P rinte al veacului ce va s vie" (Is. 9, 6)[26].

Tot pentru c noi trebuie s cre tem spre înviere prin via a de cur ie

---

[25] Teofan al Niceii spune: "Aflând chipul S u zdrobit de p cate i asem narea deiform lep dat , a cunoscut c acesta trebuie întâi topit i rezidit i a a s readuc frumuse ea veche, ba mai vârtos una i mai mare. O face deci aceasta prin dumnezeiescul Botez. C ci introduce puterea Lui creatoare, prin care a zidit pe om la început dup chipul i asem narea dumnezeiasc , i intr Însu i i Se boteaz în ea. Mai întâi ca s se a eze în ap harul cel ce remodeleaz . C ci nu avea nevoie de cur ire Însu i Cel ce ridic p catul lumii. Al doilea, ca pe cei ren scu i prin Botez s -i atrag la fr ie, f cându-Se primul n scut între mul i fra i, datorit aceluia i mod al na terii supranaturale dup trup. C ci zugr ve te cristelni a dumnezeiescului Botez ca pe un chip al pântecelui feciorelnic i neprih nit în care S-a format ca noi i apoi S-a n scut" *(Ep. 111,* P.G., 150, col. 329).

[26] Nic. Cabasila, *Via a în Hristos,* cartea a doua, trad. rom., p. 44.

i prin virtu i, starea de moarte a omului vechi în care intr m prin Botez i via a cea nou pe care o dobândim are un fel de permanen i de cre tere. Dar ca s fie posibil aceast cre tere, Însu i Hristos continu s fie cu noi în starea de jertf i de înviere i ne comunic starea Sa de jertf i de înviere printr-o eficien tot mai mare, pe m sura cre terii noastre duhovnice ti. Sfântul Chiril din Alexandria zice: Iar aducerea darurilor în fiecare zi închipuie s vâr irea neîncetat i f r sfâr it a jertfei lui Hristos în toat ziua i aducerea de daruri de c tre cei îndrepta i în credin . C ci nu vor lipsi închin torii i nu va înceta aducerea de daruri. Ci Hristos se va aduce de noi i pentru noi, fiind jertfit tainic în corturile sfinte. i El este darul nostru prim i mai presus de toate... Iar dup asem narea cu El i noi suntem jertfe sfin ite, ca unii ce am murit p catului, întrucât a fost omorât p catul din noi i tr im lui Dumnezeu via a cea întru sfin enie[27].

Deci dup ce în Botez am acceptat moartea fa de p cat, odat cu moartea ca ofrand a fiin ei noastre adus lui Dumnezeu, trebuie s murim în continuare, dar nu moartea omului vechi, c ci acela a murit definitiv, ci *moartea ca predare continu lui Dumnezeu împreun cu Hristos.* Dar atunci nici Hristos nu mai moare în mod principal pentru p catele noastre, ale celor boteza i, îns r mâne în starea de jertf , ca predare lui Dumnezeu, pentru ca s fim i noi în starea aceasta de jertf . În starea aceasta de jertf a Lui e inclus îns , desigur, i moartea pe care a acceptat-o odat pentru p catele noastre dinainte de Botez i pentru cele ce eventual le mai s vâr im dup aceea.

În acest sens trebuie s în elegem cuvântul Sfântului Apostol Pavel: "Dându-ne bine seama c omul nostru cei vechi a fost împreun r stignit cu El, ca s se nimiceasc trupul p catului, a a încât s nu mai fim robi p catului... i dac am murit împreun cu Hristos, credem c vom i învia împreuna cu El, tiind c Hristos, dup ce a înviat din mor i, nu mai moare. Moartea nu mai are st pânire asupra Lui. C ci ce a murit p catului, a murit, iar ce viaz , viaz lui Hristos" (Rom. 6, 6, 8, 10).

Dar, de i pentru cel ce a murit p catului în Botez este normal s nu mai moar , pentru c omul cel vechi a murit pentru totdeauna, totu i i cel ce ar r mâne în aceast stare de moarte definitiv fa de p cat, trebuie s continue s aduc jertf curat lui Dumnezeu în Hristos, în sensul unei d ruiri neîncetate de sine: Deci v îndemn pe voi, fra ilor, pentru îndur rile lui Dumnezeu, s înf i a i trupurile voastre ca pe o jertf vie, sfânt , Domnului binepl cut (Rom. 12, 1). În sensul acesta spune Sfântul Chiril din Alexandria c noi nu avem intrare la Tat l decât în starea de jertf curat , dar noi nu putem fi în aceast stare decât în Hristos.

---

[27] *Închinare în Duh* i *Adev r,* cartea X, P.G., 68, 708 D.

b. Botezul, ca putere de cre tere spiritual continu .

Nerepetarea Botezului. În aceasta î i manifest continuu puterea moartea tr it de noi în Botez. Continuarea i adâncirea st rii de jertf de la Botez se arat în virtu ile noastre. Dar puterea pentru virtu i ca jertf continu , ca renun are neîncetat la egoism i ca tr ire a unei vie i pentru Dumnezeu i pentru semeni, ne vine din puterea st rii de jertf a lui Hristos. Prin virtu i ne oferim astfel continuu jertf lui Dumnezeu împreun cu Hristos. Tot Sfântul Chiril din Alexandria zice: Hristos este însu i jertfa cea sfânt , care r spânde te buna mireasm prin virtu i[28]. Dar virtu ile reprezint în acela i timp dezvoltarea vie ii celei noi în Hristos i des vâr irea noastr dup asem narea Lui.

În moartea tr it de noi prin ele se manifest   i existen a mor ii fa   de p cat, pe când la Hristos moartea în continuare cu noi nu e o rezisten   a Lui fa   de p catul pe care eventual i-ar putea s vâr i, ci o predare lui Dumnezeu pentru valoarea pe care o are aceasta în ea îns i, cum nici moartea Lui de pe Golgota n-a fost o moarte a omului vechi din El. Pe lâng aceasta, poate nu exist nici un om care s nu mai p c tuiasc dup Botez. De aceea moartea celor boteza i, în continuare, de i se poate întâmpla s fie la unii numai o moarte ca predare lui Dumnezeu i ca rezisten   fa   de p cat, e amestecat   i cu o moarte fa   de p catul s vâr it. Apoi chiar moartea în care se manifest   i o rezisten   contra p catului e i o moarte fa   de p cat, nu numai o moarte ca predare pur i simplu lui Dumnezeu.

Desigur, pentru aceast via   de jertf ar tat în virtu i, lu m puterea i din Sfânta Împ rt anie. Dar virtu ile cresc i din Botez. Hristos adaug prin Sfânta Euharistie la puterea pe care ne-a d ruit-o prin Botez.

Despre continuarea jertfirii noastre din puterea de jertfire ce ni s-a d ruit în Botez i despre identitatea acestei jertfiri cu via a nou pe care o ducem din puterea lui Hristos, vorbe te i Sfântul Grigorie de Nazianz, dup ce a ar tat c trebuie s activ m prin toate sim urile noastre cur ia i pornirea spre fapte bune, ce ni s-au dat prin Botez: "S d m deci toate m dularele noastre cele de pe p mânt lui Dumnezeu, s I le consacr m pe toate... S ne aducem întregi lui Dumnezeu; s ne facem arderi de tot în eleg toare, jertfe des vâr ite, nu numai bra ul, nu numai pieptul..., ci s ne d m întregi, ca s ne primim întregi (sfin i i, umplu i de via a dumnezeiasc , n.n.). C ci aceasta este a te primi în mod curat: a te d rui lui Dumnezeu i a dobândi mântuirea noastr prin d ruirea noastr ca jertf (□□□□□□□η□□□ □η□ ἡ□ω□ □□□□□ □□□□□□α□) "[29].

Via a cea nou este un dar de sus ce ne vine prin Botez, îns e dar care trebuie p strat i dezvoltat prin sârguin a noastr . Cultiv cu osteneal cur irea, punând în inim treptele urcu ului; i iertarea pe care ai primit-o în dar, p streaz-o cu str duin a ta, ca iertarea s - i fie de la Dumnezeu, iar p zirea

---

[28] Idem, *ibidem.*

[29] *In Sanct. Bapt.,* P.G. cit., col. 417.

ei s fie de la tine[30]. Darul e i o datorie. Cine nu p ze te i nu dezvolt cur ia primit prin Botez se face s la al mai multor demoni decât înainte de Botez i greu se va mai mântui. Cine n-a folosit puterile primite la Botez punând la contribu ie i puterile sale într-un mod înlesnit, datorit puterilor primite prin Botez, dovede te c dintr-un fel de cinism sau tocire nu mai e dispus s fac nici un uz de puterile sale. i ele se paralizeaz cu totul, Te-ai atins de ciucurii hainei lui Hristos i ai oprit curgerea. P ze te cur ia, s nu- i vin iar i curgerea. C ci nu vei mai putea s te atingi de Hristos, ca s furi mântuirea. C ci Hristos nu Se las de multe ori furat, oricât de iubitor de oameni este... Ai fost ridicat de pe pat, mai bine zis i-ai luat patul, crezând în binefacere; s nu te arunci iar i pe pat p c tuind, paralizându- i trupul prin mole eal   i pl ceri. Ci umbl cum e ti, amintindu-ti de porunca: “Iat , te-ai f cut s n tos, de acum s nu mai p c tuie ti, ca s nu i se întâmple ceva i mai r u. Laz re, dup ce ai fost înviat a treia zi i te-ai eliberat de leg turile mormântului, nu te face iar i mort (prin p cate) i nu fi iar i cu cei ce locuiesc în morminte... C ci nu e ti sigur dac vei învia din nou din morminte, înainte de învierea ob teasc , când toat f ptura va merge la judecat , nu pentru ca s fie t m duit , ci ca s fie judecat   i s dea socoteal de depozitul ce i 1-a adunat, bun sau r u”[31].

În aceste cuvinte Sfântul Grigorie de Nazianz întemeiaz nerepetarea Botezului prin obliga ia de a nu mai p c tui, odat ce am primit puterea de a evita p catul. Desigur, nu-i afirmat aci pierderea definitiv a celor pe care p catele ulterioare nu-i scot din trupul tainic al Domnului, adic din Biseric , sau din leg tura cu Hristos. Cei ce p c tuiesc r mân înc într-o anumit leg tur cu Hristos, f r s mai trebuiasc s se boteze. Sl birea leg turii lor cu Hristos se vindec prin Taina Poc in ei. Altceva este îns cu p catul reneg rii lui Hristos i al ie irii din trupul Lui tainic. Ace tia sunt pierdu i dac nu revin iar i în Biseric , folosind puterea primit în Botez. Dar nici în acest caz nu Sunt boteza i din nou, pentru c harul Botezului *nu* se d de *dou* ori. Ei nu se renasc de dou ori, pentru c nici din trup nu se nasc de dou ori i nu vin pe lume de dou ori cu p catul str mo esc.

Virtu ile sunt nu numai d ruirea total lui Dumnezeu, ci i o d ruire a celor boteza i celor ce au lips de ajutorul lor: De vezi un om gol, îmbrac -l, cinstind ve mântul nestric ciunii tale (al Botezului, *n.n.). “*C ci acesta este Hristos... Dac î i cade la picioare un datornic, rupe tot zapisul drept i nedrept. Aminte te- i de miile de talan i ce i i-a d ruit Hristos”[32].

Via a cea nou în Hristos, primit la Botez, e deci eliberarea de lan urile p catului str mo esc. Iar libertatea aceasta d celui botezat puterea s nu mai p c tuiasc   i s-o pun u or în practic . Dar punerea ei în practic este *o* datorie a celui botezat. în sensul acesta baia Botezului ne-a cur it de p catele

[30] Idem, *ibidem,* col. 408.

[31] Idem, *ibid.,* col. 405, 408.

[32] Idem, *ibid.,* col. 404.

dinainte, dar nu i de cele pe care le vom s vâr i dup aceea, de i ne-a dat puterea s ne cur im u or i de ele. “Nu trebuie s speculezi cu cur ia, ci s-o întip re ti în tine; s te faci des vâr it, str lucitor, nu s te mul ume ti cu vopseaua de suprafa ; s nu ai harul ca acoperire, ci ca izb vire de p cate”[33]. F r lucrarea omului din puterea primit în Taine, acestea încep s fie socotite ca un fel de mijloace magice, care dau omului dreptul s intre în împ r ia cerurilor prin simplul fapt c s-au s vâr it asupra lui ca asupra unui obiect, f r ca el s fi folosit puterea lor prin efortul s u de transformare i de des vâr ire. Ele sunt socotite ca mântuitoare f r ca omul s se transforme real, cu ajutorul lor, dup chipul lui Hristos.

Lucrarea omului de dup Botez const deci i într-un fel de asimilare, într-o imprimare a cur irii lui Hristos în fiin a proprie, în a a fel ca ea s nu mai poat fi dep rtat din fiin a lui. De aceea exist i ni te grade ale însu irii puterilor i bun t ilor dumnezeie ti ale lui Hristos.

c. Botezul ca refacere a chipului lui Hristos în om.

Duhul Se une te cu omul în apa Botezului nu numai pentru c *apa e principiul fundamental al vie ii în planul crea iei,* ci i pentru c ea este mijlocul universal de sp lare, adic de scoatere la iveal a chipului adev rat al existen elor definite, din care fiecare î i are frumuse ea sa proprie.

P catul sl be te caracterul nostru de persoan , în ceea ce ea are distinct, apropiindu-ne de animalitatea inexpresiv inuman i impersonal , sau neliber , supusa mi c rilor automate ale acelora i pasiuni. P catul sl be te unitatea dintre puterile constitutive ale omului i chiar puterea fiin ei lui. Fiin a lui devine neunitar i neputincioas pentru eforturile spre ceea ce e bun. Ea e mai mult târât spre cele rele, când de o pasiune, când de alta, apropiindu-l de nimic[34]. Trupul acestui om împline te toate func iile biologice, dar omul însu i este aproape absent din sine, tr ie te f r recunoa terea sa i f r con tiin [35]. Omul decade într-un individ biologic[36]. Neavând raza de la Dumnezeu, raza spre Dumnezeu, omul devine întuneric, ca unul ce nu e nimic[37]. El tr ie te o existen nesubstan ial , inconsistent , aproape ca o p rere de existen , o via moart [38]. Cabasila vorbe te de mor i f r moarte[39]. Întrucât sl birea chipului dumnezeiesc în om sau a rela iei omului cu Dumnezeu coincide cu sl birea fiin ei lui, nu e o deosebire între efectul de via d t tor al apei Botezului i

[33] Idem, *ibid.,* col. 405.

[34] Sfântul Maxim M rt., *Scolii la “Despre numirile dumnezeie ti”,* 7, IV, 32, P.G., 4, 305 B: Ab tându-ne de la bine i de la mi carea cea dup fire, suntem purta i spre inconsisten a (ἀνυπαρξιαν) nera ional , contrar firii.

[35] P. Nellas, *op.cit.,* p. 76.

[36] Ibid., Viata în Hristos, P.G., 150, 532 A.

[37] Nic. Cabasila, la P. Nellas, *op.cit,* p. 77.

[38] La P. Nellas, *op.cit.,* p77.

[39] La P. Nellas, *op.cit., p.* 239, nota 369.

func ia ei de sp lare sau de restituire a chipului. Prin îns i restabilirea chipului dumnezeiesc în om, acesta recap t via a dumnezeiasc cea f r de moarte.

Deci consisten a omului st în chipul dumnezeiesc ce se men ine în e1 prin iradierea modelului divin i prin efortul omului de a se men ine în comuniune cu Dumnezeu. Pierzând prin p cat chipul dumnezeiesc, sau sl bindu-l, omul se coboar spre inconsisten i spre o stare f r chip. Devenind un haos neunitar i impersonal, nu mai r spunde cu toat seriozitatea i fiin a sa la chemarea prin care e agr it pe nume. Pentru el numele nu mai are un sens de adâncime, nu înseamn obliga ia de a r spunde, obliga ia r spunderii în fa a supremului for al lui Dumnezeu. Îl distinge numai la suprafa . Numele nu mai e pentru el con tiin distinct de sine i de r spunderea proprie ce-i incumb ca atare. Numai când aude prin chemarea lui pe nume glasul lui Dumnezeu, omul r spunde cu adev rat, numai atunci î i ia numele în serios. Numai atunci numele îi este un principiu distinctiv formator, numai atunci el este în adâncime o for de personalizare.

În aceast rela ie cu Dumnezeu, de chemare i r spuns, intr omul deplin prin Botez. De aceea prin Botez i se d omului i numele, care exprim rela ia în care el e pus cu Dumnezeu i pe care trebuie s i-o cinsteasc i s i-o împlineasc . El e botezat pe nume, nu ca o fiin general : Boteaz -se robul lui Dumnezeu (N). Propriu-zis, întrucât Hristos îl ridic pe om prin Botez la o via nou , El însu i îl aduce la aceast via superioar , responsabil , chemându-l pe nume cu puterea Lui absolut obligatorie, întemeind cu cel botezat o rela ie personal , o via de r spundere etern la chemarea Sa. Prin aceasta omul e scos din masa indistinct uman , din anonimatul general, ca o persoan cu r spunderi proprii, întemeiate pe r spunderea etern în fa a lui Dumnezeu. El e n scut la aceast via nou cu voia lui Hristos, dar i cu voia lui proprie, prin r spunsul s u la chemarea pe nume, cum nu se întâmpl la na terea lui dup trup. Omul î i prime te la Botez numele s u, care îl face con tient de responsabilitatea sa personal . Acest nume îi d forma Iui personal adânc , care e chipul lui Hristos în el. Animalul nu e persoan , pentru c nu e chipul lui Dumnezeu. Prin calitatea aceasta de persoan sau de chip al lui Dumnezeu r spunde el lui Dumnezeu i se dezvolt i se men ine în rela ia responsabil cu Dumnezeu. De aceea forma aceasta personal unic a fiec rui om se imprim tot mai mult în el, i în ea se imprim îns i forma Iui Hristos. Iar aceasta se face prin exerci iul responsabilit ii lui la chemarea lui Hristos, r spunzând tot mai mult în mod afirmativ la ceea ce îi cere Hristos.

Dar înc la Botez omul a primit, în forma lui de persoan , forma lui Hristos, pentru c a intrat în rela ie cu El. Cel botezat î i va aduce mereu aminte de aceast leg tur între sine i Hristos, între chipul lui personal i chipul lui Hristos imprimat în el. În sensul acesta el s-a i îmbr cat în Hristos înc de la Botez. Hristos i-a dat înf i area Sa i omul trebuie s-o fac pe aceasta tot mai clar , silindu-se s vie uiasc tot mai mult dup modelul lui Hristos.

Nicolae Cabasila spune: Cât despre cuvintele na tere din nou i creare din nou, ele arat c cei care prin mijlocirea Botezului au fost n scu i i adu i la o via nou , au avut aceast via nou înainte, întocmai ca i marmura unei statui stricate pe care me terul o ciople te din nou, ca s -i dea frumuse ea de la început. Dar i în ce prive te roada sp l rii prin Botez, ea d omului o form i o înf i are nou , i anume pune pe sufletul acestuia o pecete, un chip în care e str vezie moartea i învierea lui Hristos... Aurul, argintul i arama, cât vreme se înmoaie sub puterea focului, ne las s vedem materia simpl . De aceea i se i d fiec reia în general numele de aur, de argint sau de aram . Dar de îndat ce aceste materii î i primesc o form sub b t ile ciocanului, nu mai sunt o materie simpl , ci au luat o form - a a cum se a az haina pe trup - din clipa aceea se ive te un nume nou, special: acum avem o statuie sau un inel, iar aceste nume nu mai arat i materia, ci numai chipul sau forma. Poate chiar din aceast cauz , fericita zi a Botezului este socotit de cre tini ca zi a numelui, deoarece tocmai în aceast zi suntem n scu i din nou i pecetlui i pentru o vie uire nou , iar sufletul nostru, care pân atunci n-avea nici o form i nici o rânduial , î i ia forma i con inutul s u. În ziua aceea noi suntem cunoscu i ai Lui... C ci în ziua aceea auzim pentru prima oar c ni se spune pe nume, ca i când în ziua aceea într-adev r am fi fost cunoscu i pentru prima oar [40].

Chipul lui Hristos e o adev rat hain luminoas , este Hristos însu i. Câ i în Hristos v-a i botezat, în Hristos v-a i i îmbr cat (Gal. 3, 26). Haina aceasta nu r mâne numai la suprafa ca hainele obi nuite, ci se imprim în fiin a noastr întreag . Ea e Hristos însu i, dar în acela i timp e o rela ie special , personal , unic , a fiec ruia, cu Hristos. De aceea omul prime te un nume propriu i tie c atunci când e chemat pe acest nume, e vizat el însu i în întregime i trebuie s r spund cu toat fiin a lui. Haina aceasta nu trebuie întinat . C ci prin aceasta întin m chipul lui Hristos i chipul nostru personal, care se acoper prin aceasta din nou. Haina Botezului Îl reprezint pe Hristos, dar i pe noi în ine deveni i dup chipul lui Hristos într-un mod personal, pentru c în toate manifest rile noastre Se arat nu numai Hristos cel imprimat în noi, ci i noi în ine deveni i dup chipul Lui într-un mod personal.

Am men ionat c chipul lui Hristos i chipul nostru imprimat de chipul lui Hristos devine tot mai clar prin r spunsul nostru la apelul lui Hristos de a-L imita în faptele Lui. Dar apelul acesta îl face Hristos prin propov duirea apostolilor i a slujitorilor Bisericii, care înf i eaz modelul lui Hristos în fa a noastr (Gal. 3, 1). De aceea spune Sfântul Apostol Pavel: "Fiii mei, pentru care din nou încerc durerile facerii, pân când Hristos va prinde chip în sufletele voastre!" (Gal. 4, 19). Iar Hristos va prinde chip în ei, dându-le în acela i timp i chipul personal al vie ii lor de r spundere proprie, întrucât "nu mai slujesc firii" ca "unii ce nu cunosc pe Dumnezeu", c ci Îl cunosc pe Dumnezeu, "mai bine

[40] Nic. Cabasila, *Ibid.,* Cartea a doua, trad. rom., p. 29.

zis sunt cunoscu i de Dumnezeu“ (Gal. 4, 8– 9), adic sunt chema i de El pe nume, începând de la Botez, în tot cursul vie ii lor.

Desigur, apelul lui Hristos adresat cre tinului începând de la Botez ajunge prin propov duirea apostolilor i a slujitorilor Bisericii pân în con tiin a lui, îndemnându-l s r spund în fiecare împrejurare cererii lui Hristos. Acest apel i se adreseaz i prin semenii s i care au nevoie de autorul Lui spiritual i material în fiecare clip . Prin toate împrejur rile ni Se adreseaz Hristos i prin toate aceste adres ri i r spunsuri pozitive chipul lui Hristos, i chipul nostru personal imprimat de chipul iui Hristos, devine tot mai clar.

Chipul personal al omului e atât de dependent i de imprimat de chipul lui Hristos, sau r spunsul la apelul lui Hristos cre te atât de mult din puterea apelului lui Hristos, încât cel botezat, dac r mâne în aceast stare i o dezvolt , poate spune cu Sfântul Pavel: M-am r stignit împreun cu Hristos i acum nu mai tr iesc eu, ci Hristos tr ie te în mine (Gal. 3, 20). Omul a renun at de a mai tr i pentru sine, cum i Hristos a renun at de a mai tr i o via care s nu fie închinat lui Dumnezeu i fiec rui om care crede în El.

Despre imprimarea tot mai clar a chipului lui Hristos în cei boteza i, despre ie irea la iveal prin aceasta a fe ei lor personale adev rate din generalitatea nedeplin definit , sau din dezordinea pornirilor inferioare ale ei, tot Sfântul Apostol Pavel spune: Iar noi to i cu fa a descoperit , oglindind acela i chip, ne preschimb m forma din slav în slav , ca de la Duhul Domnului (2 Cor. 3, 18). Oglindind tot mai mult chipul lui Hristos i prin aceasta f când tot mai distinct chipul nostru personal, devenim tot mai lumino i, pentru c chipul personal este chipul libert ii, al con tiin ei i al r spunderii i în acestea se r sfrânge slava chipului personal al lui Hristos, sau în acestea se v d tr s turile accentuate ale tr irii pentru Dumnezeu i pentru tot binele voit de Dumnezeu, ca s fie realizat de noi pe seama altora.

Botezul a însemnat astfel înnoirea noastr , ie irea din repeti ia monoton . Dar aceast înnoire nu este numai un dat fix, ci e via a într-o noutate continu i într-o bucurie neîncetat de noutatea ei într-o alt i alt form de manifestare a bun t ii i a iubirii noastre. C ci persoana e mereu nou prin libertatea ei responsabil , prin iubirea interminabil a ei, mereu inventiv în a face ceva nou pentru Dumnezeu i pentru semeni, spre deosebire de omul vechi care r mâne mereu în aceast stare de vechime, aservit monotoniei acelora i pasiuni, aceluia i egoism, care nu are de spus i ar tat nimic nou celorlal i. V-a i dezbr cat de omul cel vechi, dimpreun cu faptele lui, i v-a i îmbr cat în cel nou, care se înnoie te spre deplina cuno tin , dup chipul Celui ce I-a zidit (Col. 3, 9-10). Omul nou înainteaz spre plenitudinea cuno tin ei lui Dumnezeu, a semenilor s i i a sa proprie, prin iubirea fa de Dumnezeu i fa de semeni, spre plenitudinea la care Se afl Hristos.

Dând fe ei umane un caracter accentuat personal i responsabil i con tiin a din ce în ce mai adânc a sensului etern al vie ii personale i al

persisten ei ei, ca i al sensului etern al întregii realit i în Dumnezeu, care lipse te celui ce socote te c totul se încheie prin moarte, c toat semnifica ia vie ii umane se reduce la satisfacerea unor trebuin e trupe ti, în fond mereu acelea i, – *Botezul e numit de P rin i luminare.* Omul se lumineaz prin Botez, p trunzând în el lumina Cuvântului lui Dumnezeu, Care, fiind etern, a dat, prin întrupare, eternitate naturii umane asumate i înviate de El i tuturor celor ce-L primesc pe El prin Botez.

Cei ce se nasc din Botez primesc chipul lui Hristos, putând dezvolta caracterul personal al vie ii lor prin r spundere, prin privirea la Hristos i prin imitarea Lui.

Dar omul nu este primit de Hristos la Botez în aceast rela ie personal , f r ca s - i arate i el, dup o anumit preg tire, dorin a de ea, f r s - i ia prin aceasta obliga ia cuprinz toare de r spunderi în toat via a fa de apelul lui Hristos, de a folosi puterea ce i se d prin Botez, sau unirea cu El, pentru a vie ui conform cu voia i cu pilda Lui. *Via a la nivelul de r spundere personal începe chiar din momentul Botezului.* Dumnezeu îl ia pe om de la început în serios. Îl vrea persoan responsabil . Omul trebuie s arate c vrea s duc o asemenea via , înainte de a primi puterea pentru ea prin Botez. Astfel se *încheie o învoire între Dumnezeu i om,* spune Sfântul Grigorie de Nazianz. Dac trebuie s spunem pe scurt, puterea Botezului trebuie în eleas ca o învoire (sunqh'kas) cu Dumnezeu pentru o a doua via i pentru o vie uire mai curat . E o obliga ie care nu trebuie c lcat . S nu ne dovedim c am min it, luându-ne obliga ia aceasta. C ci dac învoielile între oameni sunt înt rite de Dumnezeu, Care e luat ca garant, cât de mare nu va fi pericolul de vom c lca obliga iile pe care le-am luat fa de Dumnezeu însu i![41]. Dac dup Botez te va ispiti du manul luminii i ispititorul (c ci te ispite te; chiar i pe Cuvântul i pe Dumnezeu L-a ispitit pentru acoper mântul a ezat la ar tare ca umanitate pe lumina ascuns), ai prin ce s -l învingi: nu te teme de lupt ! Opune-i apa, opune-i Duhul, în care se vor stinge toate s ge ile aprinse ale celui r u[42].

Obliga ia aceasta cuprinz toare asumat de om la Botez este exprimat prin declara ia lep d rii de satana i de toate lucrurile lui, ca i prin declara ia de împreunare cu Hristos, apoi prin m rturisirea mai specificat a credin ei în Hristos, prin rostirea Crezului. Prin aceasta, cel ce se boteaz î i ia obliga ia s nu mai slujeasc scopurile satanei în lume, prin s vâr irea faptelor rele, ci s sus in credin a în Hristos i s tr iasc conform ei, dup pilda Lui.

El accept prin aceasta s nu mai fie robul satanei i al nici unei puteri a r ului, ci robul total d ruit lui Hristos cel iubitor; prin aceasta, libertatea lui nu mai e înl n uit de pasiuni, ci liber spre o adev rat cre tere i continu noutate

---

[41] In *Sanct. Bapt.,* P.G., cit., col. 368.

[42] *Ibid.,* col.369.

a omului[43]. De aceea, în declara ia rostit de preot la Botez, acesta spune: “Boteaz -se robul lui Dumnezeu (N)” etc. Atât calitatea de rob al lui Dumnezeu, cât i numele propriu sunt men ionate în toate Tainele.

În fa a lui Dumnezeu, omul e persoan i ca atare e liber. Dumnezeu îl cunoa te ca persoan ; dar îl cunoa te pentru c a devenit partener al Lui într-o rela ie de neclintit fidelitate în iubire, pentru c s-a angajat s tr iasc o via de r spundere iubitoare în fa a Lui. R mâne i neclinti i în libertate (Gal. 5, 1). Voi a i fost chema i la libertate (Gal. *5,* 13). Sau: Iisus Hristos m-a eliberat de legea p catului i a mor ii (Rom. 8, 2), spune Sfântul Apostol Pavel, care se nume te în acela i timp pe sine totdeauna rob al lui Hristos, i pe cre tini - ai lui Hristos (Rom. 8, 1). Cei boteza i sunt robi vie ii întru dreptate (Rom. 6, 18-19), care e bun tate, e iubire i care nu se poate exercita f r un mare efort spre libertatea de pasiuni, adev ratele lan uri ale omului. Robia aceasta e robia liber , robia unei voin e intense de a r mâne liber, de a lucra dup legea libert ii i a iubirii netr date (Iac, 1, 25).

d. Botezul, u de intrare în Biseric .

Dar dac omul este chemat la o via de lupt personal pentru men inerea i cre terea rela iei cu Hristos, pentru înt rirea sa ca persoan liber de pasiunile comune ale unei naturi c zute, învârto ate, aceasta nu înseamn c e chemat la o existen individualist , care i ea este o robie a bunului plac, a orgoliului. Un alt paradox este c tocmai în forma de existen comun în pasiunile naturii îngro ate, apar divergentele care sfâ ie natura uman ; o sfâ ie în buc i identice, lipsite de adev ratele caractere personale. Dimpotriv , forma de existen personal este o form de existen în comuniune, în care fiecare cre te în originalitatea d ruirii sale, pe m sur ce se d ruie te i potrivit darului deosebit primit, sau se pune pe sine cu totul în slujba celorlal i.

C ci ridicarea din moarte a omului vechi, a celui ce se boteaz , la starea de via adev rat a omului nou, în rela ie personal de r spundere cu Hristos, e o ridicare Ia activarea concret a acestei r spunderi în raporturile cu ceilal i oameni i în mod deosebit fa de comunitatea celor ce constituie Biserica, trupul comunitar al Domnului. A se alipi de Hristos înseamn a deveni m dular al Lui în corpul Bisericii, a se zidi ca o piatr vie în loca ul Domnului, pe temelia apostolilor, având aceea i credin , aceea i vie uire, str b tut de acela i Hristos, în a a fel ca în to i s locuiasc i s se vad acela i chip al lui Hristos, de i, prin fiecare, Hristos Se arat în împlinirea unei slujiri conforme darului S u. într-o rug ciune de la Botez preotul se adreseaz Iui Dumnezeu zicând între altele: închipuie te pe Hristosul T u întru acesta, care va s se nasc din nou prin a mea tic lo ie, i-l zide te pe dânsul pe temelia apostolilor i a

[43] Sfântul Ioan Gur de Aur declar c robia cea mai grea este cea a p catului. De robia aceasta poate suferi i cel liber în ce prive te situa ia extern : “Ce este robul dac nu cel ce face p catul? Pentru mine i demnitarul este lipsit de noble e dac are sufletul rob”.

proorocilor T i (Ef. 2, 20) i s nu-l Surpi, ci-l s de te pe dânsul ca ml di a adev rului celui ar tat, în sfânta Ta soborniceasc i apostoleasc Biseric i s nu-1 smulgi. Numai r mânând în Biseric , cel nou botezat r mâne în Hristos.

De aceea, dup Botez, care se s vâr e te în tinda bisericii, cel nou botezat este dus în fa a sfintelor u i împ r te ti, unde e împ rt it cu Trupul i Sângele Domnului ca semn al încorpor rii depline în Biseric , iar cei de parte b rb teasc este dus în altar, unde preotul înconjoar cu el sfânta mas , ceea ce înseamn introdu-cerea lui în cele mai înalte taine ale cunoa terii lui Hristos, pentru ca s fie propov duitorul credin ei în Hristos i preotul familiei lui, sau primul r spunz tor pentru credin a i vie uirea bisericii din casa lui, primul care aduce jertf i se jertfe te pentru ea, a a cum este Hristos, pentru Biseric , în general (Ef. 5, 25), sau cum sunt episcopii i preo ii ca organe v zute ale Lui.

Introducerea celui ce prime te Botezul în Biseric e semnificat în special prin s vâr irea Botezului de c tre preotul sau episcopul care reprezint prin hirotonia lui nu numai pe Hristos, ci i Biserica, sau nu pe un Hristos deta at de Biseric , ci pe Hristos lucrând din Biseric i în Biseric , pentru a introduce pe cei ce se boteaz în Biseric . De aceea s vâr irea valid a Botezului nu depinde de vrednicia personal a preotului, dac Biserica îl men ine ca slujitor al ei. Pentru c el s vâr e te Taine în numele Bisericii.

Desigur, aceasta nu trebuie s fac nep s tor pe preot sau pe episcop în împlinirea slujbei lui. El nu va r mâne neosândit pentru nevrednicia sa. Dumnezeu are i E1 grij s in în anumite margini, prin vorbirea Lui în con tiin a preotului i a episcopului, nevrednicia lor. El ine prin aceasta Biserica în întregime legat de Sine.

Sfântul Grigorie de Nazianz r spunde celor ce evit s se boteze la anumi i preo i din cauza opiniei lor c ace ti preo i sunt nevrednici: Nu c uta vrednicia propov duitorului, nici a botez torului. Altcineva este judec torul acestora i ar t torul celor near tate. Pentru c omul caut la fa , iar Dumnezeu la inim . ie s - i fie oricine vrednic, pentru cur ie. S fie numai dintre cei accepta i, i nu dintre cei condamna i pe fa , nici str ini de Biseric . Nu judeca pe judec tor, tu, cel ce ai nevoie de vindecare; nu judeca vrednicia celor ce te cur esc, nu deosebi între p rin i. Unul e mai sus, altul mai jos. Dar fiecare e mai mult decât tine... Puterea Botezului este egal i fiecare este la fel de des vâr itor, dac e modelat de aceea i credin [44].

Faptul c preotul s vâr e te Botezul ca reprezentant calificat al Bisericii face posibil ca în caz de urgen , dat fiind necesitatea absolut a Botezului pentru mântuire, în lipsa preotului s vâr irea lui s se împlineasc i de orice alt laic, membru al Bisericii, ca reprezentant general al ei, sau ca membru al preo iei generale. C ci Botezul înseamn bra ele întinse ale Bisericii care prime te pe cei ce voiesc s vin la sânul ei sc pând din valurile ve nicei

---

[44] *Ibid.,* col. 396.

pierzanii, i aceste bra e pot lua form concret prin orice m dular a1 ei.

În ce prive te recunoa terea Botezului s vâr it în afara Bisericii, libertatea cu care s-a comportat Biserica fa de un astfel de Botez s vâr it prin întreita scufundare sau v rsare, sau stropire cu ap în numele Sfintei Treimi, arat c Biserica îl poate valida, prin iconomie, la primirea în Biseric a celui botezat astfel în afara ei, extinzând peste partea extern s vâr it atmosfera deplin de har a Bisericii, care a existat într-un mod mai mult sau mai pu in accentuat i în unitatea cre tin de unde vine cel astfel botezat. Recunoa terea acestui Botez din partea Bisericii e ca un fel de completare tardiv a p r ii externe a lui cu puterea dumnezeiasc primit acum deplin de c tre cel botezat în afara ei, prin punerea lui în acord deplin cu credin a Bisericii. Dar Biserica poate s   i boteze pe cei ce vin la ea boteza i în afara ei, din pricina nedeplin t ii harului sau lucr rii lui Hristos în unitatea cre tin de unde el vine, prin faptul c în acea unitate nu exist nici deplin tatea credin ei.

Botezul pune pe primitorul lui în rela ie intim nu numai cu Hristos, ci cu întreaga Sfânt Treime, c ci Hristos este Fiul Tat lui i ne face i pe noi, în Sine, fii ai Tat lui, eliberându-ne de robia stihiilor impersonale i a patimilor, care caut satisfacere nu în comuniunea suprem a Treimii, ci în senzualitatea individualist   i oarb , excitat de aceste stihii, care ne duce la moarte. Iar dragostea noastr fat de Tat l, Cel care ne înt re te cu puterea i cu iubirea nesfâr it a Lui, o înc lze te Duhul, Care aduce dragostea Tat lui fa de Fiul i a Fiului fa de Tat l în inimile noastre unite cu Fiul. De aceea ne botez m în numele Tat lui i al Fiului i al Sfântului Duh, adic ne scufund m în iubirea reciproc   i în puterea comun a Celor trei persoane supreme.

3. Necesitatea absolut a Botezului pentru mântuire i Botezul copiilor

Dac Botezul produce, prin unirea cu Hristos, desfiin area p catului originar al desp r irii de Dumnezeu, imprimat în firea noastr , i dac f r aceast unire cu Hristos nu se poate intra în Înp r ia lui Dumnezeu, evident c Botezul ne este absolut necesar pentru mântuire (In. 3, 3). E1 este absolut necesar i pentru copii, c ci i ei au aceast stare de desp r ire de Dumnezeu, prin na terea lor din trup, i deci i ei trebuie s treac de la starea de n scu i din trup i destina i pierzaniei la starea de n scu i din ap   i din Duh i, prin aceasta, de mântui i (In. 3, 5-6). Întrucât nimeni nu e curat de întin ciune chiar dac viata lui de pe p mânt ar fi de o sin-gura zi (Iov 14, 4), evident c aceast întin ciune o au i copiii, nu prin p c tuire personal , ci prin na tere. Numai Hristos Se deosebe te de noi ca om în privin a aceasta, c ci S-a f cut întru toate asemenea nou , afar numai de p cat (Evr. 4, 15). Sfântul Apostol Pavel socote te pe to i oamenii, f r excep ie, supu i p catului din pricina lui Adam i to i trebuie s îngroape în Botez pe omul cel vechi al p catului, pentru a se na te

ca oameni noi în Hristos. Faptul c moartea domne te peste to i este pentru el un semn c peste to i domne te p catul i osânda lui, c ci moartea e plata p catului: Precum printr-un om a intrat p catul în lume i prin p cat moartea, a a la to i oamenii moartea a trecut, întrucât în acela to i au p c tuit (Rom. 5, 12, 15). El le spune cre tinilor: A a i voi socoti i-v pe voi mor i p catului i vii lui Dumnezeu întru Hristos Iisus, Domnul nostru (Rom. 6, 11). Prin Botez s-a stricat trupul p catului (Rom. 6,6). Acum, chiar dac murim fizic, nu mai suntem supu i mor ii eterne. c de am murit împreun cu Hristos, credem c vom i vie ui împreun cu El"(Rom. 6, 8). Vom vie ui împreun cu Hristos, pe Care moartea nu-L mai st pâne te (Rom. 8, 9).

Via a nou   i ve nic cu Hristos nu o putem primi f r Botez, f r s murim i noi în Botez, întru asem narea mor ii Lui. Numai dac ne-am f cut cu El o sin-gur tulpin întru asem narea mor ii Lui, vom fi p rta i i Învierii Lui (Rom. 6, 5).

Copiii nu pot fi priva i de aceast moarte cu Hristos a omului vechi din ei i de temelia vie ii eterne pus în orice om de Hristos.

E drept c ei nu pot oferi lui Hristos m rturisirea credin ei lor ca deschidere a fiin ei lor pentru s l luirea lui Hristos în ea. Dar ei fac parte dintr-o familie cre tin tr itoare în Biseric . Între via a lor sufleteasc   i cea a familiei i a Bisericii înc nu s-a ridicat bariera unei con tiin e individualiste. Via a aceasta spiritual p trunde neîmpiedicat tot mai mult în fiin a lor. Intr de altfel i în copiii din denomina iunile neoprotestante care nu primesc Botezul copiilor, prin preocuparea despre Hristos existent în ele. Dac copiii acelor denomina iuni se vor decide pentru credin a proprie acelora, o vor face tot pe baza credin ei p trunse în ei începând din vârsta cea mai fraged .

Botezul este i el un act prin care via a spiritual a familiei p trunde în ei. Când m rturisesc cei din familie o anumit credin , e sigur c o vor m rturisi i copiii. E o chestiune de timp, ca ceea ce e s dit în ei i se afl virtual în ei s se manifeste mai târziu i în mod actual.

Nu se tie punctul exact de când copilul î i însu e te con tient specificul con inutului spiritual al familiei. El începe s -l exprime de la un timp determinabil. Dar înainte de a-l exprima i l-a însu it în esen a lui specific . Când copilul începe s vorbeasc , el articuleaz ceea ce i-a însu it cu mult înainte, în mod treptat, începând chiar din primele zile. Iar cuvintele i frazele ce i se s desc i pe care le exprim la rândul lui de la o vreme, nu sunt neutre, nu sunt goale de orice con inut, ci poart pecetea unui con inut cu un anumit specific. E un con inut care s-a s dit în el nu numai prin cuvinte, ci i prin acte i atitudini. Actul Botezului poate fi socotit i el unul din acestea. În orice caz el e determinant pentru via a spiritual pe care o tr ie te familia i care i se s de te copilului.

Astfel copilul însu indu- i con inutul spiritual al familiei, î i însu e te i credin a ei imprimat în el, sau determinant pentru el. O prime te cu sete i o

manifest voluntar i cu bucurie. E bucuros s arate c este i el ca cei mari din familie i se poate manifesta cu ei. El poate fi botezat astfel pentru credin a familiei, pe care i-o va însu i în mod neîndoielnic.

Copiii se deschid mai u or credin ei m rturisite de cei din familia lor, decât adul ii, sau chiar decât tinerii, atât pentru c în ei nu s-a dezvoltat orgoliul individualist, cât i pentru c ei nu se simt înc strâmtora i de legalitatea naturii i împiedica i de pornirile inferioare. Ei cred c totul e posibil i au o bucurie pentru ceea ce e frumos i bun. Grani a între natural i ceea ce dep e te naturalul, între ceea ce e dat ca o strâmtorare a omului, i putin a omului de a crea sau deschide prin libertate orizonturi i drumuri noi, nu e înc fixat . Ba au chiar o bucurie pentru acele orizonturi. Pe de alta parte, trebuie s li se spun despre ele. Mântuitorul, inând seama de aceast pornire a copiilor spre ceea ce e bun, spre domeniul credin ei, cere adul ilor s -i lase numai s vin la El, s nu-i opreasc . Dar aceasta implica i o informare a lor despre Hristos, de c tre cei adul i. Astfel, cuvântul Lui: “L sa i copiii s vin la Mine, i nu-i opri i” (Mt. 19, 14), înseamn i: Face i-M cunoscut copiilor!

Putin a copiilor de a se împ rt i de Hristos, pe baza credin ei celor apropia i lor, o arat i faptul împ rt irii unor adul i de darurile lui Hristos prin credin a acelora (învierea fiicei lui Iair, vindecarea sl b nogului din Capernaum etc.). Contribu ia celor apropia i la mântuirea semenilor e a a de necesar , c sl b nogul de la lacul Vitezda nu s-a putut bucura de puterea mântuitoare a apei numai prin Iisus Hristos, f r mijlocirea vreunui om, decât în mod excep ional.

Desigur, când Evanghelia a p truns în lume pentru prima dat , ea a trebuit s câ tige pe adul i i s fie îndemna i ei s se boteze. De aceea, în Noul Testament se vorbe te direct de botezul adul ilor. Dar odat cu ei se botezau i copiii lor. Expresia larg i s-a botezat el (temnicerul din Filipi) i to i ai lui (Fapte 16, 36) cu siguran cuprinde i copii. La fel: am botezat casa lui tefana (1 Cor. 1, 16). Sfântul Irineu declar , pe baza tradi iei apostolice apropiate Iui (era nepot spiritual al Apostolului Ioan), c i pruncii se botezau (paivuli, infantes)[45].

Pe lâng cele spuse mai e de men ionat c , prin toate cele ce i se comunic copilului, familia cre tin urm re te s -l apere de tot felul de pericole, de ispite spre rele, s -i dea puterea s lupte împotriva lor. Botezul este puterea hot râtoare care i se da copilului pentru a-l face s se deprind de a se socoti cre tin i dator s se comporte ca atare, luptând cu ispitele, înainte de a se robi unor deprinderi rele. A a argumenteaz Sfântul Grigorie de Nazianz Botezul copiilor: Ai copil? S nu- i ia timp r utatea. S fie sfin it din pruncie, s fie consacrat Duhului de la început. Te temi de pecete din cauza sl biciunii firii? Ce

[45] Sfântul Irineu, *Adv. Haereses,* libr. II, P.G., 7, 784 A; *Just. qu. et. resp.* 56, P.G., 6,1297 C; Orig., *Hom. 8, 3 in Lev.,* PG., 12, 496 B: “Ecclesia ab apostolis traditionern suscepit etiam parvulis baptismum dari”. *Comm. in Rom.,* P.G., 14, 1047 B.

suflet mic i pu in credincios are mama aceasta! Ana a f g duit pe Samuil înc înainte de a se na te i dup ce s-a n scut îndat l-a închinat i l-a crescut în haina preo easc (1 Regi, 1, 11; 2, 19), netemându-se de om, ci încrezându-se în Dumnezeu.

T ierea-împrejur, care a fost chipul Botezului, se f cea la opt zile pentru to i copiii în timpul Vechiului Testament, pe baza revela iei aceluia i Dumnezeu care înf ptuia în trepte planul mântuirii. Însu i Domnul a fost t iat împrejur la opt zile, iar la 40 de zile a fost adus la templu i pus înaintea Domnului (Lc. 2, 21-22), ca model pentru to i pruncii. Cu aceast ocazie, este binecuvântat de dreptul Simeon, care avea pe Duhul Sfânt asupra lui (Lc. 2, 25). Binecuvântarea este i ea o împ rt ire a puterii Duhului, celui binecuvântat. Argumentul pentru nebotezarea copiilor ar trebui s ne opreasc   i de la binecuvântarea lor, ceea ce ar fi absurd.

Despre Ioan Botez torul, Sfânta Evanghelie spune: Iar copilul cre tea i se înt rea cu Duhul (Lc. 1, 80), desigur pentru c cre tea într-o cas a rug ciunii i a lui Dumnezeu i pentru c a fost t iat împrejur i închinat lui Dumnezeu. La fel pruncul Iisus sporea în în elepciune, cre tea cu trupul i avea har la Dumnezeu i la oameni (Lc. 2, 52); sporea i avea har din pruncia Sa omeneasc , pentru c numai ca om avea pruncie.

B Taina Mirungerii

1. Leg tura între Taina Botezului i a Mirungerii

Aceast Tain este atât de strâns legat de Taina Botezului, încât s-ar putea spune c formeaz împreun cu aceea un singur tot cu dou p r i distincte. Ea e ca un fel de continuare a Botezului. De aceea nu începe în slujba Bisericii cu o intro-ducere deosebit , ca celelalte Taine[46], ci dup botezarea i îmbr carea celui ce a primit Botezul, preotul cite te în continuare o rug ciune prin care cere lui Dumnezeu s i se d ruiasc celui nou luminat prin ap   i prin Duh, i pecetea daru-lui Sfântului i întru tot puternicului Duh. Apoi îi unge cu Sfântul Mir p r ile principale ale trupului, zicând: Pecetea darului Sfântului Duh. Legarea strâns a acestei Taine de Botez se arat   i în faptul c , dup ungerea cu Sfântul Mir, preotul înconjoar de trei ori analogul, cu cel botezat i miruit, cântând: Câ i în Hristos v-a i botezat, în Hristos v-a i i îmbr cat. Aliluia. Acela i lucru îl arat faptul c preotul ungându-l pe cel botezat cu Sfântul Mir i spunând

[46] "Binecuvântat este împ r ia Tat lui i a Fiului i a Sfântului Duh" i o ectenie. Aceasta s-ar putea explica i din faptul c începutul ei se face prin sfin irea Mirului de c tre episcopi. Dar în orice caz, cu ocazia aplic rii ei celui botezat, se articuleaz în slujba Botezului f r un început propriu.

cuvintele: Pecetea darului Duhului Sfânt, nu aminte te numele celui ce e uns, ca în toate celelalte Taine, socotindu-se c s-a rostit acest nume la scufundarea lui în ap .

Legarea Mirungerii de Botez se arat i în faptul c în rug ciunea amintit , preotul, dup ce cere s i se d ruiasc celui nou luminat prin ap i prin Duh, pe care a binevoit s -l nasc acum din nou, i pecetea darului Sfântului Duh, continu : “P ze te-l pe dânsul întru sfin enia Ta, înt re te-l întru dreapta credin , mântuie te-l de cel r u i de toate me te ugirile lui i p ze te sufletul lui întru frica Ta cea mântuitoare, întru cur ie i dreptate, ca, întru tot lucrul i cuvântul binepl cut ie, s se fac fiu i mo tenitor cere tii Tale împ r ii”. Se cere deci ca cel n scut din nou prin Botez s fie p zit i înt rit în darurile primite prin Botez, în lupta împotriva celui r u care va c uta s -l lipseasc de ele, în p zirea f g duin ei date de a p stra credin a m rturisit la Botez i starea de cur ie i de dreptate în care a fost a ezat.

Dar p strarea acestor daruri se face prin efort. De aceea Nicolae Cabasila spune c prin Sfântul Mir se pun în lucrare puterile date omului prin Botez: “Înnoirea în Duh i reînvierea prin Botez aduc cu ele, cum am v zut, puteri i energii l untrice înrudite. Sfântul Mir este acela care le treze te la via . El este cel ce pune în lucrare una sau alta din puterile duhovnice ti sau chiar mai multe deodat , dup cât e de sim itor sufletul în lucrarea Tainei”[47].

Teologul ortodox Al. Schmemann vede leg tura între Mir i Botez mai pu in ca punere în lucrare prin Mir a puterilor primite la Botez, cât ca via a fa de na tere. El zice: “A doua Tain a ini ierii (a introducerii în Biserica, n.n), cum numim azi Ungerea (sau înt rirea), a fost în Biserica ortodox dintotdeauna o parte esen ial a rânduielii Botezului. Mirungerea nu e propriu-zis o alt Tain , ci mai degrab împlinirea (completarea) Botezului, înt rirea prin Duhul Sfânt. Ea poate fi deosebit de Botez numai în sensul în care se deosebe te via a de na tere. În Duhul Sfânt, întreaga via a Bisericii î i afl înt rirea, pentru c ea e via ; e adeverirea Bisericii ca apar inând veacului ce va s vin , ca bucurie i pace a împ r iei cerurilor... Astfel Mirungerea este Cincizecimea personal a omului, intrarea lui în via a Duhului Sfânt, adic în via a adev rat a Bisericii. În aceast Tain el e con-sacrat ca om deplin. C ci a apar ine împ r iei lui Dumnezeu înseamn numaidecât a fi om întreg i deplin, în maturitatea lui”[48].

Dar via a cea nou se manifest ca putere de men inere i de sporire în cur ie i fapte bune, dezvoltate în virtu ile ce culmineaz în iubire. Ea nu e un simplu sentiment de euforie, ci o statornicie de gânduri i fapte de bun tate, care e o adev rat preo ie general , de d ruire a vie ii, lui Dumnezeu.

Aceast identificare între via a pe care ne-o d ruie te Mirungerea i activitatea cea bun pe care trebuie s o desf ur m, sau preo ia general , o

[47] *Op.cit.,* cartea 111, trad. rom., p.71.

[48] *Aus der Freude Leben,* trad. germ. a c r ii: *Sacraments and Orthodoxy,* Walter-Verlag, Olten und Fr.i.Br., 1974, p. 90-91.

exprim Sfântul Chiril din Alexandria zicând: “Sp lând pe Aaron cu ap , îl îmbrac în îmbr c mintea sfânt a slujirii arhiere ti” (Ie . 29, 1-9). Tot a a i noi, dup ce ne-am sp lat în Botez i am lep dat tot felul de necur ie, ne-am îmbog it cu harul de sus i din cer, primind ve mântul veseliei, dup cuvântul: “Îmbr ca i-v în Domnul nostru Iisus Hristos” (Rom. 13, 14)... În acela i fel se sfin eau preo ii, care erau sp la i cu ap   i un i cu untdelemn, apoi astfel un i erau îmbr ca i cu îmbr c minte sfin it   i li se sfin eau mâinile, pentru a fi vrednici s aduc jertfele în chip curat i neprih nit. Dar mai înainte li se ungeau capetele dup cuvântul: “îngr   at-ai cu untdelemn capul meu” (Ps. 22,5). A a am fost îngr   a i i noi la minte prin d ruirea Duhului... i am fost sfin i i i noi i împodobi i cu harul de sus i am fost un i spre des vâr irea dumnezeiasc , pentru ca, îndr znind, s aducem lui Dumnezeu darul duhovnicesc cu mâini curate i atotnevinovate[49].

Cre tinii fiind un i ca Hristos sau participând la ungerea Lui, sunt preo i i ei. Dar preotul mai întâi e cur it în minte i la mâini, adic în izvorul gândurilor i în organele împlinirii lor, i apoi i se d puterea Duhului spre a putea lucra curat cu mintea i cu mâinile, aducând jertfe de gânduri i de fapte bune lui Dumnezeu în favoarea Bisericii i a semenilor s i.

Despre preo ia general primit de credincio i prin Taina Mirungerii, Sfântul Macarie Egipteanul spune: Oamenii sfin i i prin Ungere devin cre tini pentru a fi împ ra i, preo i i prooroci ai Tainelor cere ti[50].

Prin aceast Tain , cel unit prin Botez cu Biserica în Hristos devine din oare-cum virtual unit cu ea, unit în chip actual. E un pas nou în înt rirea unit ii Bisericii în Hristos.

2. Lucrarea special a Sfântului Duh, în Taina Mirungerii

Prin Mirungere începe epifania sau ar tarea lui Hristos în comportarea omului botezat, sau a luminii Duhului lui Hristos asupra fiin ei lui, ar tându-l ca un chip activ al lui Hristos i ca un loca viu al Lui, întrucât îl ajut s actualizeze chipul Lui imprimat virtual în el. Astfel, s-ar putea spune c prin Mirungere ni se face ar tat faptul c nu numai cu puterile noastre vom actualiza darurile primite la Botez, ci cu ajutorul Duhului. Acest ajutor începe imediat dup Botez.

F r aceast lucrare de ajutorare a Duhului, cu greu am putea actualiza darurile Botezului, sau nu le-am putea deloc; f r comunicarea continu a Duhului cu noi, început prin Taina Sfântului Mir, greu am putea s dezvolt m via a noastr în Dumnezeu. Dialogul nostru, de fapte, cu Dumnezeu implic lucrarea ambilor parteneri, comunicarea activ continu a ambilor, în Duhul Sfânt.

---

[49] *Op. cit.,* cartea XI, P.G., 68, 752 C.

[50] *Omil.* 16, 1.

A a cum moartea omului vechi prin na terea celui nou prin Botez nu este un dat static, ci un dat plin de interminabile virtualit i, a a i coborârea Duhului Sfânt la Cincizecime este începutul coborârii Lui continui pentru fiecare om care intr în Biseric i r mâne în ea. Este punerea i men inerea în mi care, prin comuniune reciproc , a acelei mor i i na teri de care ne-am împ rt it la Botez.

Sfântul Chiril din Ierusalim merge atât de departe în afirmarea complet rii Botezului prin Mirungere, încât declar c , de-abia prin primirea Mirungerii cel botezat se nume te cre tin: “Dup ce a i fost învrednici i de ungerea cu Sfântul Mir, v numi i cre tini; acum rena terea voastr este înt rit i de numele ce-l purta i. Într-adev r, înainte de a fi învrednici i de acest har, propriu-zis nu era i vrednici de acest nume, ci era i doar pe cale de a ajunge cre tini”[51]. Ceea ce spune Sfântul Chiril se explic prin faptul c Botezul nu era privit i practicat atunci ca o Tain separat de Taina Mirului, cum s-a petrecut mai târziu în Occident. Pe de alt parte în afirma ia Sfântului Chiril se mai implic i faptul c pentru el nu se poate distinge între calitatea de membru al Bisericii sau de cre tin i calitatea de om deplin unit cu Hristos, lucru care se s vâr e te prin Mirungere. Prin sfânta Tain a Mirungerii, credinciosul devine i el un alt Hristos, asemenea lui Hristos, Care înseamn Unsul. Deci devine i El un uns, sau un cre tin.

Ungerea cu Mir a fost socotit i în Vechiul Testament mijlocul de comunicare a unei puteri dumnezeie ti proorocilor, preo ilor i regilor pentru a ine poporul în leg mântul cu Dumnezeu. Hristos este Unsul prin excelen , pentru c El ca om nu prime te numai o putere a Duhului, ci Duhul ipostatic întreg, pentru a fi Proorocul, Arhiereul i Împ ratul suprem, Care introduce i ine poporul lui Dumnezeu în familiaritatea lui Dumnezeu, ca alc tuit din fiii Lui în Hristos Fiul, i a-l conduce la deplina via în Duhul iubirii lui Dumnezeu i al iubirii de Dumnezeu, în via a ve nic . Sfântul Chiril din Ierusalim spune c dup ce S-a botezat Iisus i a ie it din ap : S-a coborât peste El Duhul Sfânt în chip ipostatic, odihnindu-Se Cel asemenea peste Cel asemenea[52].

Hristos este uns prin aceasta cu Duhul deplin, iar aceast ungere o anun i o interpreteaz El însu i, prin aplicarea la Sine a unui loc din Isaia (Is. 61, 1), ca o trimitere a Sa ca om la activitatea Sa în slujba lui Dumnezeu i în favoarea mântuirii oamenilor: “Duhul Sfânt este asupra Mea, pentru c M-a uns, trimi ându-M s bine-vestesc s racilor, s vestesc celor robi i slobozirea i orbilor vederea, s dau drumul celor asupri i i s vestesc anul milei Domnului” (Lc. 4, 18-19).

M rturie despre ungerea lui Hristos cu Duhul, spre slujirea i activitatea Lui, o d i comunitatea din Ierusalim (Fapte 4, 27) i Apostolul

[51] *Cateheza III mistagogic . Cateheze,* trad. rom., de Pr. D. Fecioru, vol. 11, 1945, p. 558.

[52] *Op.cit.,* p. 246.

Petru, care între altele arat în cuvântul despre Iisus, c tre Corneliu, cum L-a uns Dumnezeu cu Duhul Sfânt i cu putere, cum a umblat din loc în loc f când bine i vindecând pe to i cei asupri i de diavolul (Fapte 10, 38).

Ca urmare a s l luirii lui Hristos la Botez în *cei* ce cred, se împ rt esc i ei de ungerea cu Duhul Lui, în acela i scop al înt ririi lor în via a cea nou , al pecetluirii lor în ea. M rturia c acest lucru se f cea chiar de la începutul Bisericii o d   i Sfântul Apostol Pavel spunând: Iar Cel ce ne înt re te pe noi împreun cu voi, întru Hristos, i Cel ce ne-a uns pe noi Dumnezeu este, Care ne-a i pecetluit pe noi i a dat arvuna Duhului în inimile noastre (2 Cor. 1, 21). M rturia lui se adaug la aceea a Sfântului Apostol Petru: "S se boteze fiecare din voi i ve i primi darul Duhului Sfânt" (Fapte 2, 38) i la cea din Faptele Apostolilor, unde se spune c apostolii Petru i Ioan, trimi i de to i apostolii din Ierusalim, i-au pus mâinile peste cei boteza i de diaconul Filip: " i au luat Duh Sfânt" (8, 15-17). Exemplul Domnului i practica apostolilor pot fi socotite o dovad suficient pentru instituirea acestei Taine de c tre Domnul însu i.

Dup pilda Domnului, i noi, ie ind din apa Botezului, ie im având pe Hristos în noi, dar înc near tat la suprafa a noastr , iar drept urmare Duhul lui Hristos Se pogoar sau iradiaz din Hristos i în noi ca s ne arate i pe noi fii ai lui Dumnezeu, dar i ca s confirm m aceast calitate prin activitatea noastr de dup aceea, ajuta i de El, a a cum a f cut Iisus dup Botez. Cu ajutorul Duhului primit, începem s activ m totodat calitatea noastr de înv   tori-prooroci ai împ r iei lui Dumnezeu, de preo i ce ne aducem pe noi i natura ca jertf lui Dumnezeu, de împ ra i peste natura noastr   i natura lumii, ca s nu mai fim st pâni i de ea spre o folosire p tima   i neliber a puterilor firii noastre. Dac odat cu coborârea Duhului Sfânt peste Hristos ca om s-au redeschis cerurile peste al doilea Adam, r mânând mereu deschise, sau s-au deschis deplin cum nu au fost deschise nici chiar lui Adam dinainte de c dere, prin ungerea cu Sfântul Mir plin de Duhul Sfânt fiec ruia i se arat cerurile deschise, întrucât e unit cu Hristos. C ci nu mai e o grani   între via a creaturii unite cu Hristos i ordinea cereasc a Duhului. Precum Tat l a recunoscut pe Fiul S u, dup întrupare, i ca om, ca Fiu al S u în mod ar tat, prin coborârea Duhului Sfânt peste El, a a ne recunoa te i pe noi, cei ce ne-am unit cu Hristos în Botez, dându-ne aceast calitate prin ungerea cu Sfântul Duh, i ajutorul s ne ar t m ca atare în fapt. Având prin coborârea Duhului peste noi i noi cerurile deschise, sau tainele vie ii viitoare, nesfâr ite, superioare legilor naturii, într-o descoperire ce ni se actualizeaz treptat, de care ne vom împ rt i deplin în via a viitoare, putem prooroci to i venirea deplin a acelei vie i, putem t lm ci to i experien a arvunii ei, a a cum au proorocit apostolii la Cincizecime; ne putem ar ta prin via a nou pe care o ducem, chiar în fiin a noastr ca prooroci ai vie ii viitoare. Odat cu Hristos i cu primirea Duhului Lui s-a ar tat pentru oameni c via a limitat în cadrele naturii i a veacului de acum, care sfâr e te în moarte, nu e totul, ci în ea

a izbucnit lumina i puterea vie ii viitoare i ve nice în Duh, a început ar tarea sfâr itului acestui eon. Toate acestea le spune Sfântul Petru în ziua pogorârii Sfântului Duh: Aceasta (ceea ce vede i la noi) este ceea ce s-a spus prin proorocul IoiI: Iar în zilele de pe urm , zice Domnul, voi turna Duhul Meu peste tot trupul i feciorii vo tri i fetele voastre vor prooroci, copiii vo tri vor avea vederi i b trânii vo tri vor visa vise. i peste robii Mei i peste roabele Mele voi turna, în acele zile, din Duhul Meu i vor prooroci (Fapte 2, 17-18).

În general, Duhul Sfânt primit în Taina Mirungerii este puntea de comunicare în iubire între noi i Tat l, comunicare ve nic nou i mereu mai sporit . Aceasta înseamn cerurile deschise i calitatea de fii, pe care ne-o comunic . El ne d prin aceasta sensibilitatea filial , de tot mai mare delicate e fa de Tat l, ca i cea de fr ietate în Dumnezeu, cu semenii no tri. Duhul, Care este purt torul iubirii p rinte ti a Tat lui fa de Fiul, devenit purt torul aceleia i iubiri i între Tat l i Hristos ca om, Se face i pentru noi în Hristos purt torul aceleia i iubiri i sensibilit i, pe de o parte înfocate, pe de alta delicate. Numai prin aceasta El pune în mi carea de în l are continu puterile primite în Botez pentru a împlini voia Tat lui, f cându-ne vii i prin voin , i pentru a întip ri i prin voin chipul Fiului tot mai adânc în fiin a noastr total , iubind ca El pe Tat l i f cându-ne ascult tori Tat lui asemenea Lui. În sensul acesta Duhul primit în aceast Tain ne sfin e te. Dar prin aceasta însu i chipul personal al omului se face tot mai clar, mai luminos, ie ind din cea a general a naturii sau din simpla virtualitate. C ci Duhul Sfânt e Duhul puterii.

Faptul c , prin Taina ungerii cu Sfântul Mir, se inaugureaz pentru cre tini o continu i tot mai sporit conlucrare a Duhului Sfânt cu ei pentru dezvoltarea vie ii noi primite la Botez, c deci cre tinii devota i lui Hristos tr iesc o continu Cinci-zecime, o continu împ rt ire de Duhul Lui, îl vedem din Faptele Apostolilor, unde comunitatea din Ierusalim, dup ce mul ume te lui Dumnezeu c a uns pe Fiul S u Iisus, îi cere s -i dea i ei putere s propov duiasc cuvântul cu toat îndr zneala. Drept urmare, înc în timpul rug ciunii, s-au umplut to i de Duhul Sfânt i vesteau cu îndr zneal cuvântul lui Dumnezeu (Fapte 4, 27, 31).

Occidentul cre tin, l sându-se condus de acelea i diviz ri ra ionale exacte ale etapelor vie ii omene ti, care au dus în unele denomina iuni la amânarea Botezului pân la o vârst con tient individual , mai bine zis individualist , a amânat confirmarea cum numesc ei aceast Tain – pân la începutul adolescen ei, când omul poate începe de fapt – zic ei – s militeze pentru Hristos, neobservând c i un copil înainte de aceast vârst poate iradia, prin frumuse ea lui spiritual cea dup chipul lui Hristos, pe Hristos în jurul lui. De fapt, cine poate indica momentul precis de când începe conlucrarea fiin ei umane cu Dumnezeu pentru a str bate drumul des vâr irii ei i, prin aceasta, pentru a face pe Hristos cunoscut, dup puterea ei, în mijlocul celor cu care tr ie te? Nu începe acest dialog, al omului cu Hristos, înc dintr-o faz ascuns

celor maturi, pentru c el înc nu are posibilit ile de exprimare prin cuvinte prea bogate a ceea ce tr ie te, adic din faza celei mai fragede copil rii? Nu se roag copilul lui Dumnezeu într-un chip adeseori mai curat decât adultul, nu se aprinde de un sfânt elan i de o minunat cur ie împotriva r ului, nu se entuziasmeaz pentru ceea ce e bun cu mult mai mult decât mul i din cei maturi? Nu trebuie ajutat el de mic s se deprind în cele bune? Ce-ar fi dac ne-am re ine de la orice îndemn, ce sim im c trebuie s li-l d m, de a-i deprinde în cele bune? Dar dac socotim necesare i folositoare asemenea îndemnuri, înseamn c copilul poate de fapt s le dea urmare. Fiindu-le greu s amâne Împ rt ania pân dup Confirmare, adic pân la 14 ani, romano-catolicii împ rt esc copiii la 7 ani, deci înainte de Confirmare[53].

3. Semnifica ia actului v zut al Mirungerii

De actul v zut al acestei Taine ine: *Mirul, ungerea cu el* i cuvintele: *Pecetea darului Duhului Sfânt.* Mirul cu care este uns cel botezat e o fluiditate care se îmbib   i persist mai mult decât apa în f ptura lui, i îi împrumut mireasma.

Îmbibarea intim înseamn asimilarea st rii de na tere a omului nou, persisten a înseamn c Duhul Sfânt r mâne într-o comuniune continu cu cel botezat, iar mireasma ce o împrumut acestuia înseamn c Duhul îi devine atât de intim, încât lucrarea i calitatea Lui devin lucrare i calitate proprie a omului. Dar toate acestea nu se realizeaz f r str dania st ruitoare a omului, ajutat de Duhul primit. Apoi, îmbibându-se Mirul în trup, trupul se înmoaie, î i pierde rigiditatea, se las penetrat de Dumnezeu, omul i Duhul devin un singur izvor al miresmei vie ii celei noi i deci al înse i acestei vie i.

Dar mireasma cea bun , r spândit . de omul îmbibat de Mir, arat c Duhul îl face pe acesta s umple tot ce e în jurul lui de mireasma vie ii lui curate i a f ptuirii lui pline de bun tatea i de blânde ea insuflate lui de Duhul, închipuit ca porumbel. Mireasma lui umple Biserica i se r spânde te în comunitatea uman . Duhul Î i manifest prin om for a Lui de expansiune,

[53] De aceea, în timpul mai nou se ivesc glasuri i printre catolici, care exprim dorin a ca Taina aceasta s se acorde imediat dup Botez. Athanasius Wintersig, *Pfarrer und Mysterium,* în "Jahrbuch für Liturgiewiss", V, 1925, p. 139, scrie: "Prin Botez, introducerea unor membri noi tineri în comunitate este de abia început , nu terminat . În împrejur rile de azi ale vie ii biserice ti, ziua primei cuminec turi este pentru con tiin a tinerilor i pentru a b trânilor punctul culminant al consacr rii (Einweihung), deoarece copiii atunci iau parte pentru prima dat la Euharistie ca la cea mai înalt expresie a vie ii cre tine. Aceast sim ire ar fi cu totul just dac Confirmarea ar precede, ca în Biserica primar . Ini ierea cre tinilor se producea atunci prin Botez, Confirmare i Euharistie ca hran tainic ; i azi înc e admis practica s se dea Confirmarea înainte de Sfânta Comuniune în diecezele unde era uzul acesta pân acum... Abia Confirmarea mijloce te tân rului cre tin participarea deplin la preo ia general a credincio ilor i, prin aceasta, deplina calitate de membru al Bisericii".

blând , delicat i nevinovat a binelui, for a de unificare a oamenilor în bine, for pe care o asimilez din Hristos în care se afl i Hristos care a des vâr it umanitatea în treapta suprem .

Pentru toate aceste motive Noul Testament înf i eaz Mirungerea i mireasma Duhului ca ni te st ri consistente i pline de dinamismul înfocat al efortului spre nevinov ie i spre generozitate, în cre tini. Prin ele se arat ca persistente i dinamice înse i efectele Botezului. Despre permanen a plin de putere iradiant a lucr rii Duhului în cre tini, Sfântul Apostol Pavel spune: “Mul umit fie adus , deci, lui Dumnezeu Duhului Sfânt, Celui ce ne face pururea biruitori întru Hristos i, prin noi, r spânde te în tot locul buna mireasm a cuno tin ei Lui, pentru c suntem lui Dumnezeu buna mireasm a Iui Hristos, i între cei ce se mântuiesc i între cei ce pier” (2 Cor. 1, 14-15).

Sfântul Chiril din Alexandria a v zut aceast bun mireasm pe care cre tinii, aflându-se în Hristos, o r spândesc, sau pe care Hristos însu i o r spânde te din ei prin Duhul, legat de starea de jertf pe care o tr iesc ei în Hristos. Dar starea de jertf este starea de moarte a omului vechi al p catului i de vie uire cu Hristos în cur ie i în f ptuire iubitoare. Duhul activeaz în cre tin st rile s dite în el de Hristos, Cel ce S-a s l luit în el prin Botez. “Hristos, Care n-a f cut p cat, dup Scripturi” (1 Pt. 2, 22), Se aduce pentru Biseric spre miros de bun mireasm , iui Dumnezeu i Tat l. De aceea a i spus: “Pentru ei M sfin esc pe Mine” (In. 17, 19). M sfin esc, a spus în loc de: “M aduc i M predau ca prinos neprih nit lui Dumnezeu i Tat l”. C ci se spune c Se pred lui Dumnezeu”[54] . El însu i este jertfa cea sfânt , care r spânde te buna mireasm prin virtu i.... i El însu i sfin e te, ungând prin Duhul Sfânt pe cei ce au intrat în comuniune cu El[55]. Iar dup asem narea cu El i noi suntem jertfe sfin ite ca unii ce am murit p catului, întrucât a fost omorât p catul în noi i tr im Iui Dumnezeu via a cea întru sfin enie[56].

Despre persisten a Duhului ca ungere în noi, vorbe te Sfântul Apostol Ioan, accentuând între efectele ei mai ales cunoa terea, desigur o cunoa tere din experien   i purtând în ea îndemnul la activitate pentru a o face cunoscut i altora. Dac la Botez Hristos Se s l luie te în noi într-un mod ascuns, de care nu ne d m seama[57], prin Mirungere lu m puterea spre fapte, iar acestea ne fac s sim im prezen a lui Hristos i chiar s ar t m pe Hristos în noi; sau chiar faptele la care Duhul ne îndeamn   i ne ajut implic în ele o con tiin   a prezen ei lui Hristos în noi: Iar voi ungere ave i de la Cel Sfânt (Care e Duhul, n.n.) i ti i toate (1 In. 2, 20); i: Cât despre voi, ungerea pe care a i luat-o de la El r mâne întru voi i nu ave i trebuin   ca s v înve e cineva i precum ungerea Lui v înva   despre toate i înv   tura aceasta adev rat este i nu este mincinoas ,

[54] *Închinare în Duh i Adev r,* cartea *X,* P.G., 68, 688 A.

[55] *Op. cit.,* cartea X, P.G., 68, 688 B i 689 B.

[56] *Op. cit.,* col. 708 D.

[57] Marcu Ascetul, *Despre Botez,* Filocalia rom., vol. I, p. 280.

r mâne i întru El, a a cum v-am înv at (1 In. 2, 27). Asigurarea dat de Sfântul Ioan în aceste cuvinte cre tinilor, c n-au lips s fie înv a i de altcineva, nu înseamn o întemeiere a unui orgoliu individualist, ci numai o asigurare c ei n-au lips s fie înv a i în cele duhovnice ti de cei ce sunt în afara Duhului lui Hristos. C ci în Biseric to i î i comunic experien ele vie ii în Duhul, iar ele sunt verificate la lumina înv turii Bisericii, p strat dintotdeauna în unitatea ei, dar îndeosebi prin propov duirea i slujirea ierarhiei i a preo iei slujitoare. Activitatea pentru Hristos, pentru care ne d puterea Taina Mirungerii, înseamn exercitarea unei preo ii generale, cum am v zut mai înainte din cele spuse de Sfântul Chiril din Alexandria. De aceea cre tinul este uns ca i Hristos.

Semnifica ia Tainei Mirungerii ca înt rire a celui botezat pentru dezvoltarea vie ii celei noi într-o împreun -lucrare a lui cu Duhul Sfânt, î i g se te expresia mai ales în faptul c cel botezat este uns cu Sfântul Mir la toate m dularele principale ale trupului, între care se num r organele sim urilor. Prin aceste m dulare i organe omul se pune în leg tur cu lumea, dar prin ea i cu Dumnezeu. Prin ele prime te cele ale lumii, dar vede i pe Dumnezeu prin lume i exercit ac iunea lui asupra lumii din aceast vedere a lui Dumnezeu, pentru a o face mai conform cu voia Lui. Aceast semnifica ie o scoate în relief Sfântul Chiril din Ierusalim zicând: “Mai întâi a i fost un i pe frunte ca s fi i slobozi i de ru inea pe care primul om c lc tor de porunc o purta pretutindeni i ca s privi i cu fa a descoperit slava Domnului” (2 Cor. 3, 18). Se poate preciza c Duhul Se imprim prin aceasta în mintea omului sau îi deschide orizonturile nelimitate ale luminii i ale binelui, ca acesta s cunoasc i s cugete numai cele bune, ca s lupte împotriva gândurilor rele care-l îngusteaz i ca s p trund cu u urin în tainele nesfâr ite ale cunoa terii i iubirii lui Dumnezeu. Apoi a i fost un i la urechi, ca s dobândi i urechi în stare s aud tainele dumnezeie ti; despre astfel de urechi Isaia zicea: “Domnul mi-a ad ugat mie ureche ca s aud” (Is. 50, 5); iar Domnul Iisus zice în Evanghelie: “Cel ce are urechi de auzit, s aud ” (Mt. 11, 15). Duhul e întip rit în urechi, ca o putere deosebit de auzire sau de sesizare a celor mai adânci în elesuri duhovnice ti ale cuvintelor, ca acestea s nu z boveasc la cuvintele urâte sau la în elesurile lipsite de adâncime i de cur ie ale cuvintelor, ci s se deschid numai cuvintelor curate i s sesizeze numai ceea ce este curat i adânc în ele, pentru ca astfel s se p trund de orice îndemn la bine afl tor în ele. Cel botezat e uns apoi la n ri, ca acestea s nu se deschid mirosurilor ispititoare la r u. Dup aceasta la piept, ca s pute i sta împotriva uneltirilor diavolului, dup ce a i îmbr cat plato a drept ii, adic a virtu ilor care reprezint tot atâtea deprinderi b rb te ti în bine (Ef. 6, 11, 14). C ci dup cum Hristos, dup Botez i dup coborârea Sfântului Duh asupra Lui, S-a dus în pustie i S-a luptat cu potrivnicul, tot a a i voi, dup ce a i fost boteza i i a i fost un i cu Sfântul Mir, îmbr ca i cu toate armele Duhului Sfânt, s sta i împotriva puterii celei potrivnice i s-o birui i zicând: Toate le pot în Hristos care m înt re te (Filip. 4,

13). În piept e i puterea, dar i inima cu sim irile ei. Duhul întip rit în ele le face s fie curate, generoase, sim itoare, iubitoare de Dumnezeu i de semeni, pline de bucurie, str ine de triste e, de pizm , de du m nie.

Este uns apoi la mâini i la picioare, pentru ca s fie gata oricând s s vâr easc binele i s alerge spre ajutorarea celor ce au nevoie de ajutor, spre împlinirea apelurilor ce le face Dumnezeu la el pentru s vâr irea binelui i ocolirea r ului.

Sfântul Chiril din Alexandria zice, la rândul s u: "Hristos ne-a s dit un auz plin de binecuvântare, adic ascult tor i u or de cârmuit i apt pentru primirea dogmelor privitoare la EI; un auz care nu sufer oaptele i vorb ria dezgust toare... Toate darurile deosebite le câ tig m în El i prin El. De aceea a fost sfin it i mâna, înf i toare a lucr rii mântuitoare; i piciorul, simbolul v dit al umbl rii drepte. C ci noi trebuie s ne împodobim cu fapte i s mergem pe calea ce duce la toate cele pl cute lui Dumnezeu" (Ps. 118, 59; Prov. 4, 26; Evr. 12, 13)[58].

Prin Mirungere, Duhul Sfânt p trunde i Se imprim în aceste m dulare i organe i în puterile suflete ti care stau la temelia lor i persist în ele ca o bun mireasm , ca i Mirul. El Se întip re te ca o pecete nu numai pe exteriorul acestor m dulare, ci i în interiorul lor, dând omului un chip unitar duhovnicesc. Astfel cuvântul "pecete" are pe lâng sensul de înt rire i pe acela de întip rire. De altfel aceste dou în elesuri stau în leg tur . Duhul înt re te întrucât Se întip re te i accentueaz în om un chip personal caracteristic, care este în acela i timp un chip duhovnicesc. Omul se înt re te prin înduhovnicirea sa, ca persoan cu o fermitate în cele bune greu de schimbat.

Întrucât în fiecare m dular sufletesc i trupesc, Duhul produce un efect sau imprim o putere sporit potrivit cu acel m dular, iar unele persoane sunt mai active prin anumite m dulare decât prin altele — unele prin în elegere, altele prin sim ire, altele prin vreun fel de activitate —, Duhul produce un dar special în fiecare om pe m sura înt ririi mai puternice a unui anumit m dular al lui, producând un dar deosebit în fiecare membru al Bisericii. Dar aceasta implic i o înt rire a tuturor m dularelor. De aceea se roste te la ungerea fiec rui m dular cuvântul: "Pecetea darului Duhului Sfânt". C ci pe lâng aceea, în toate darurile speciale este activ acela i Duh împreun cu omul întreg, care e mai activ mai ales prin acel m dular. Astfel, în diferitele daruri ale Duhului se pune pe de o parte în lucrare harul cel unul al Botezului, pe de alta, se dezvolt din el vreun dar sau vreunele daruri în mod mai deosebit, potrivit cu predispozi iile naturale ale acelui credincios. Darurile sunt felurite, iar Duhul este acela i. i sunt felurite slujiri, dar e acela i Domn... Iar fiec ruia Duhul, în ar tarea Lui, îi d un dar spre folosul tuturor... Într-adev r, noi to i într-un singur Duh ne-am botezat ca s fim un singur trup... Dar i trupul nu este un singur

[58] *Op. cit.*, cartea XI, col. 760 B.

m dular, ci mai multe (1 Cor. 12, 4-7, 13-14; Rom. 12, 4-6). Astfel deosebirea de daruri nu are s fie întrebuin at în sens r u, pentru dezbinarea între credincio i, pentru mândria unora în fa a altora sau pentru supunerea altora, ci pentru completarea reciproc , pentru înt rirea Bisericii ca trup unitar al Domnului. Pe cât de mult au nevoie al ii de darul meu, pe atât de mult am eu nevoie de darurile celorlal i. Deosebirea de daruri trebuie s fie temeiul pentru o pre uire i iubire reciproc între credincio i, pentru silin a fiec ruia de a cunoa te ceea ce are unic fiecare din ceilal i, pentru r spunderea sa fa de ceilal i.

Prin ungerea m dularelor principale i ale organelor sim urilor se arat importan a ce o acord Biserica - sau, prin Biseric , Hristos - trupului omenesc, importan ce i-a ar tat-o El i prin întruparea Sa. Prin trup se îmbog e te i se d o orientare bun sau rea vie ii omului în total. Prin trup i se comunic chiar Duhul Sfânt. C ci trupul e str b tut de sim uri i prin sim uri lucreaz sufletul i mintea ce se pot deschide i d rui lui Dumnezeu. Ca urmare, prin ele lucreaz i Se comunic Dumnezeu însu i. Nu poate exista o sfin ire a omului f r o sfin ire a trupului lui. Duhul Sfânt S-a rev rsat i în trupul Domnului i din El iradiaz i în trupul nostru.

În Occident se obi nuie te ca taina aceasta s se s vâr easc prin punerea mâinilor episcopului, dup exemplul din Fapte 8, 15-17, unde apostolii Petru i Ioan împ rt esc în Samaria prin punerea mâinilor Duhul Sfânt celor de curând boteza i de diaconul Filip. În R s rit s-a mo tenit tot din timpul apostolilor, pe baza locurilor amintite mai înainte, practica s vâr irii acestei Taine prin ungerea cu Sfântul Mir. Aceasta are avantajul c face posibil s vâr irea Tainei de c tre preot îndat dup Botez, azi când episcopii sunt la mare dep rtare, cum de altfel s-a s vâr it curând dup Botez i de c tre apostolii Petru i Ioan în Samaria. Dar aceast practic las totu i i episcopatului un rol în s vâr irea acestei Taine, întrucât Mirul cu care unge preotul pe cei boteza i e sfin it de episcopatul unei Biserici autocefale, ca o manifestare a unit ii sau a sobornicit ii Bisericii în Duhul lui Hristos, cum s-a ar tat i la pogorârea Duhului Sfânt în ziua de Rusalii peste apostolii afla i împreun . Pe lâng aceea, prin ungere se închipuie te mai adecvat întip rirea Duhului Sfânt în fiecare m dular i organ trupesc i sufletesc al omului în parte i persisten a acestei întip riri.

Dar în rolul ce se acord de Biserica ortodox episcopatului ca corp în aceast Tain , se arat faptul c Duhul Sfânt ce Se comunic fiec rui credincios este Duhul Bisericii pogorât prin invocarea întregului episcopat; deci în fiecare din credincio i coboar Duhul întregii Biserici i fiecare credincios este introdus în Biserica întreag , pentru ca prin darul lui special s îmbog easc i s ajute Biserica în totalitate, a a cum Biserica în totalitate sus ine i promoveaz darul lui special. Numai în unitatea total a Bisericii se poate mântui i des vâr i fiecare credincios. Numai în ea poate activa totalitatea puterilor sale înt rite de

Duhul Sfânt, chiar dac unele din aceste puteri sunt mai accentuate în unii dintre credincio i i altele, în al ii. În s vâr irea acestei Taine iese astfel mai mult la iveal decât la Botez prezen a întregii Biserici i contribu ia ei la înt rirea fiec rui membru al Bisericii în Duhul Sfânt, pentru c cel ce prime te pe Duhul Sfânt prin ea, manifest mai efectiv contribu ia lui la via a Bisericii totale prin actualizarea în fapte a vie ii celei noi primite la Botez, iar Biserica contribuie i ea mai efectiv la actualizarea i dezvoltarea prin fapte a vie ii celei noi a aceluia. C ci omul nu poate lucra efectiv în lipsa unui mediu în care s lucreze i care s -l încurajeze i s -l ajute la aceasta, folosindu-se el însu i de lucrarea fiec ruia. Astfel, prin faptul c Duhul Sfânt împ rt it în aceast Tain ajut pe om în dezvoltarea unor daruri speciale, el promoveaz caracterul distinctiv personal al lui. Dar prin faptul c acesta e Duhul Bisericii întregi, se arat c persoan nu se poate dezvolta ca persoan decât în comunitatea bisericeasc , cu ajutorul e i lucrând în favoarea ei.

Mai e de men ionat c Taina aceasta, stând în strâns leg tur cu cea a Botezului nu se repet .

C Dumnezeiasca Euharistie

1. Leg tura între cele trei Taine ale ini ierii (introducerii în Biseric)

Botezul, Mirul i Euharistia sunt cele trei Taine prin care cel ce crede în Hristos este unit deplin cu El sau introdus deplin în Biseric . Ele sunt cele trei *Taine ale ini ierii.* Dac Mirungerea d puterea dezvolt rii vie ii celei noi în Hristos primit prin Botez, prin Euharistie se des vâr e te aceast via   ca unire deplin cu Hristos, sau cu Biserica. Dac Botezul este Taina începutului, Mirul, Taina mijlocului, Euharistia este Taina sfâr itului sau a des vâr irii. Desigur, noul membru al Bisericii, de i prime te îndat dup Botez i dup ungerea cu Sfântul Mir Euharistia, nu se poate socoti ajuns la des vâr ire, din punct de vedere al contribu iei pe care trebuie s o dea i el. Dar el are concentrat în sine tot drumul s u în Hristos, care, pornind de la Botez, are s înainteze prin contribu ia adus de el sau prin folosirea puterii date pentru acest drum întreg, pân la starea care încoroneaz str duin ele sale de a dezvolta via a cea nou primit în cele trei Taine. Starea aceasta final trebuie sa se întip reasc mereu ca poten   prezenta a Sa în fiin a omului prin Sfânta Împ rt anie, pentru a-l atrage pe acesta spre ea, pentru a efectua asimilarea tot mai accentuata a lui cu ea. Des vâr irea trebuie tr it anticipat sau pregustat în mod mereu reînnoit, r mânând pe de alt parte o int atractiv pentru om.

Euharistia este Taina care încoroneaz Botezul i Mirungerea nu numai ca plenitudine a puterii i a vie ii celei noi, început virtual prin Botez i având în ea puterea virtual , dezvoltat prin Mirungere. Euharistia implic în ea

puterea mor ii depline fa de existen a Separat de Dumnezeu, început prin Botez i dezvoltat prin Mirungere.

În Botez cel ce crede în Hristos moare p catului, sau moare ca om vechi, luând putere din moartea lui Hristos pentru a tr i cu El via a întru ascultare de Dumnezeu. Dar în moartea aceasta a omului vechi e inclus   i o oarecare moarte ca predare a existen ei proprii, lui Dumnezeu. F r cea din urm n-ar putea fi cea dintâi. Dar de aceasta devenim ap i prin Euharistie. Existen a noastr p mântease e men inut dup Botez pentru înnoirea i dezvoltarea ei ca via în Hristos, prin virtu i, având în ea amândou felurile de mor i. Iar puterea pentru aceast via   i pentru amândou felurile de mor i e luat nu numai din Hristos care S-a n scut curat i a murit pentru p catele noastre, ci i din Hristos care a murit predându-Se Tat lui ca s învie la via a de veci. Iar moartea pentru p cate i puterea pentru via a cea nou primite prin Botez se dezvolt din puterea Duhului lui Hristos i a vie ii lui Hristos dup na terea i dup botezul Lui, odat cu primirea Duhului Sfânt prin Botez i Mir, i din moartea Lui pentru p catele noastre, iar predarea noastr lui Dumnezeu spre înviere, primit prin Euharistie, e din moartea lui Hristos, ca predare Tat lui, i din Învierea Lui.

În Euharistie, omul ren scut în Hristos i înt rit prin Duhul Sfânt nu se mai une te cu Hristos care Se na te i moare pentru p catele noastre, ci cu Hristos care moare la sfâr itul activit ii Sale, pentru a învia la via a etern .

Euharistia s de te astfel în noi puterea pentru a preda total existen a noastr lui Dumnezeu, spre a o primi umplut de via a Lui etern , asemenea lui Hristos, prin înviere. Euharistia nu este atât pentru via a reînnoit de pe p mânt, dup asem narea vie ii de pe p mânt a lui Hristos, ci mai ales pentru via a de veci. Ea presupune c omul a progresat sau va progresa dincolo de via a înnoit de pe p mânt, pe care o va realiza din puterea Botezului i a Mirului, într-o via etern , adic dincolo de o via care s-a consolidat în cur ia primit la Botez i în virtu i din puterea Tainei Sfântului Mir, deci dincolo de o via ferit de p cate, la via a etern . Pentru p catele care se mai s vâr esc dup Botez i dup Mirungere se ob ine în general iertarea prin Taina Poc in ei. Dac se spune i de Euharistie c este spre iertarea p catelor i nu numai spre via a de veci, aceste p cate sunt cele care au mai r mas ascunse con tiin ei noastre i n-au putut fi iertate în Taina Poc in ei pe baza m rturisirii. În mod principal Euharistia se d pentru via a de veci, deci pentru ridicarea deasupra vie ii p mânte ti.

Dar planul vie ii eterne nu se suprapune numai planului vie ii p mânte ti reînnoite, ci se i interfereaz cu acesta i amândou se sus in reciproc. De aceea Euharistia nu se d numai la sfâr itul vie ii p mânte ti, sau dup deplina ei consolidare în bine. Via a etern , sau Hristos cu via a Lui etern , înt re te nu numai ca perspectiv , ci i ca arvun , mi carea vie ii noastre p mânte ti spre ea, sus inând prin aceasta în ea înnoirea în cur ie i virtu i, Euharistia fiind astfel i un autor pentru ca via a noastr p mântease s

înainteze spre via a de veci.

Euharistia e for a unui agent magnetic ce lucreaz în via a noastr p mântească atr gând-o spre ea; e steaua polar ce c l uze te corabia vie ii noastre pe valurile existen ei p mânte ti; e fermentul sau aluatul care preface via a noastr p mântească treptat în via a de veci. Via a cea nou din Botez, ce urmeaz mor ii omului vechi, nu poate exista f r perspectiva i arvuna vie ii de veci sus inut de Euharistie. De aceea Euharistia se d îndat dup Botez i dup Mirungere. Via cea nou de pe p mânt n-ar avea nici un rost i nici o putere f r perspectiva i arvuna învierii.

Sfântul Apostol Pavel spune: "Deci ne-am îngropat cu El în moarte, prin Botez: a a încât, dup cum Hristos a înviat din mor i, prin m rirea Tat lui, tot a a i noi s umbl m întru înnoirea vie ii; c dac ne-am f cut cu El o singur tulpin întru asem narea mor ii Lui, vom fi p rta i i învierii Lui" (Rom. 6, 4-5). "Noi totdeauna purt m în trup moartea lui Iisus, ca i via a Lui s se arate în trupurile noastre... tiind c Cel ce a înviat pe Domnul Iisus ne va învia i pe noi cu Iisus i ne va înf i a împreun cu voi" (2 Cor. 4, 10-14).

Dac m rturia apostolilor ne d cuno tin a Învierii lui Hristos ca un fapt exterior nou i siguran a c dac El a înviat i noi vom învia, Euharistia ne face s avem în noi în ine Învierea lui Hristos ca putere care ne conduce spre înviere i s-o pregust m într-un anumit fel. Dar dac prin Euharistie avem în noi pe Hristos care a murit i a înviat, noi ne preg tim prin El i pentru moartea real a noastr , ca pentru o moarte pe care o vom dep i în El, sau am i dep it-o spiritual în pregustarea învierii Lui i în lucrarea ei în noi. Astfel Euharistia ne d nu numai puterea de a muri p catului i de a ne preda lui Dumnezeu, ci i de a primi moartea real atunci când va veni, a a cum a primit-o Hristos ca un dar oferit Tat lui, f r nici o temere i îndoial în privin a existen ei noastre ve nice. Ea ne d puterea de a muri atunci când va trebui, nu numai întru asem narea mor ii lui Hristos, ci în mod real, ca i El, având lucr toare în noi arvuna vie ii ve nice la care vom trece. Uni i cu Hristos în Euharistie, nu ne mai temem de moarte, c ci purt m în noi trupul lui Hristos cel înviat ca leacul sau doctoria nemuririi, sau al nestric ciunii eterne, cum numesc Sfin ii P rin i Euharistia. "Cel ce M m nânc pe Mine, viu va f*i* prin Mine", a spus Mântuitorul (In. 6, 57); sau: "Cine m nânc aceast pâine (care s-a pogorât din cer), viu va fi de-a pururi" (In. 6, 58); sau: "Cel ce m nânc trupul Meu i bea sângele Meu are via ve nic i Eu îl voi învia în ziua cea de apoi" (In. 6, 54). "C ci cel ce m nânc trupul Meu i bea sângele Meu, r mâne întru Mine i Eu întru el" (In. 6, 56). Cel ce are pe Hristos cel mort dar înviat în sine, prin Euharistie, poate spune cu Sfântul Apostol Pavel: "Moarte, unde este biruin a ta? Moarte, unde este boldul t u?" (1 Cor. 15, 56).

Sfântul Eutihie, patriarhul Constantinopolei (553-557), deosebe te între jertfa tainic a Domnului de la Cina cea de Tain , între moartea Lui real de dup aceea i între des vâr irea mor ii tainice care începe din ziua învierii.

Moartea tainic a Iui Hristos o realiz m i noi în Botez, cea de a doua, în mucenicie sau, în afar de mucenicie, în moartea noastr real . Iar des vâr itul Pa te tainic, de care d s în elegem c leag Euharistia, o efectu m în ziua învierii[59].

Biserica, inând îns seama de con inutul real al cuvintelor de la Cina cea de

[59] Sfântul Eutihie, patriarhul Constantinopolei, *Despre Pa te i despre Euharistie,* P.G, 86, 2, col. 1395-1397: "Dup Pa tele tainic, s vâr it de Domnul în Sion (la Cina cea de Tain , *n.n.),* la începutul zilei a patrusprezecea, cea s vâr it la iudei a doua zi, la sfâr itul zilei a patrusprezecea, nu mai e Pa te. C ci cele ale legii au luat sfâr it. Dar nici aducerea snopului, pe care o efectuau în ziua a aisprezecea (a treia zi de Pa ti, n.n.), nu mai are loc dup porunca legii, aducând (Domnul) acest Pa te (pe Sine) pentru mântuirea întregii fr mânt turi (f ina naturii omene ti, n.n.). De la a aisprezecea zi începea num r toarea celor apte s pt mâni care încheiau Cincizecimea. La începutul acestei a aisprezecea zile, care indica întâia zi a s pt mânii urm toare, Domnul nostru înviind din mor i S-a adus pe Sine în loc de snop lui Dumnezeu i Tat l, pentru mântuirea fr mânt turii omene ti. Deci nu mai are loc aducerea snopului, Domnul aducându-Se pe Sine în loc de snop, lui Dumnezeu i Tat l. Deci precum sculându-Se din mor i i aducându-Se Tat lui pentru noi, a împlinit chipul snopului (Lev. 25, 10,15), a a în loc de miel Se arat jertfindu-Se pe Sine, în mod tainic i anticipat, la începutul zilei a patrusprezecea, introducându-Se în chipul (pâinii). Deci acest Pa te tainic (jertfa tainic la Cina cea de Tain , n.n.) e pârga i arvuna jertfei reale; iar cea real este des vâr itul (Pa te), dup cuvântul: "Nu voi mânca (acest Pa te) pân ce nu se va împlini în Împ r ia lui Dumnezeu" (Lc. 22, 16), care este sfânta Lui Înviere. Pentru c nu mai poate muri, odat ce a înviat.

C a a este, iat c murim i noi în chip tainic în sfântul Botez; iar dup aceasta în mucenicie, sau f r ea, în mod real. i nu e str in moartea noastr tainic de cea real , de i ea se des vâr e te în cea real . i în jertfa tainic dobândim o alt via decât cea dintâi, o pârg a învierii; i în ea dobândim iertarea p catelor, înfierea i sfin irea i ne facem împreun -mo tenitori cu Hristos. Deci nu se rup cele tainice de cele reale, chiar dac se des vâr esc în cele reale. Deci Biserica serbeaz i amintirea începutului zilei a patrusprezecea în Marea Joi când a fost s vâr it de Domnul Pa tele tainic, jertfindu-Se pe Sine la începutul zilei a patrusprezecea. Dar des vâr irea i plenitudinea s rb torii tainice se s vâr e te la sfânta înviere, care are loc la începutul celei de a aisprezecea zile, sau Duminica (diminea a).

Explicarea Sfântului Eutihie ia temeiul acelor ortodoc i din Occident ce vor s întemeieze pe Cina cea de Tain a Domnului inova ia (pornit din catolicism) de a se împ rt i seara, lucru care nu se practica în trecutul Bisericii ortodoxe decât în Postul Mare, la Liturghia celor mai înainte sfin ite (dup postul de toat ziua). Noi, care ne afl m dup învierea Domnului, trebuie s ne împ rt im cu Hristos cel real jertfit i înviat. Aceasta e împ rt irea cu Hristos cel des vâr it prin moartea i învierea real , cât vreme la Cina cea de Tain apostolii au primit arvuna i încep tura tainic a acestei st ri de ve nic înviere a lui Hristos cel trecut prin moartea real . Practica aceasta e o expresie a spiritului occidental care pune atâta accent pe moartea Domnului, încât uit de învierea Lui i de participarea la ea. Ei sunt preocupa i numai de imitarea lui Hristos cel istoric, Care Se apropie de moarte, i nu de comuniunea cu Hristos cel înviat. Cum se poate serba învierea Domnului seara. Via a învierii începe diminea a, nu seara. Se manifest aci spiritul imanentist al Occidentului. Ei confund Euharistia ce se d pentru înviere, cu Botezul care ajut efortului pentru via a terestra f r de p cat.

Tain , o consider pe aceasta nu ca chip al Botezului, sau nu numai al Botezului, ci i al Euharistiei. Poate c patriarhul Eutihie consider Cina cea de Tain ca chip al Botezului, f r s exclud considerarea ei i ca chip al Euharistiei, întrucât i în Botez are loc o moarte tainic   i deci Botezul este un fel de anticipare a Euharistiei. Dar întrucât Cina cea de Tain e un chip sensibil anticipat al mor ii tainice depline a Domnului de dup înviere, deci i al Euharistiei ca reprezentare sensibil a acestei mor i, Cina cea de Tain este în mod principal i propriu prima Euharistie. Iar întrucât moartea real a Domnului, ce urmeaz este preg tit de moartea Lui tainic de la Cina cea de Tain , Euharistia este i pentru noi o preg tire pentru moartea real , prin moartea tainic mai accentuat ce o tr im prin ea, dar i pentru dep irea ei în înviere i pentru împ rt irea noastr mai adev rat de Hristos cel aflat în starea de înviere i de deplin moarte tainic dup înviere, împ rt ire ce va avea loc când i noi vom fi înviat cu Hristos.

Trebuie men ionat c moartea tainic în Hristos, de care ne împ rt im în Euharistie, în grad mai accentuat decât în Botez, ca preg tire pentru moartea noastr real   i pentru moartea tainic deplin de dup aceea, nu se opune pregust rii concomitente a învierii în via a p mântease reînnoit   i st rii depline de înviere de dup moartea noastr real ; c ci moartea tainic , de scufundare în Dumnezeu înso it de un sentiment fericit de topire în El, care nu e desfiin are, odat ce se poate tr i acest sentiment, e scufundare în via a infinit care e Dumnezeu i, prin aceasta, sorbirea unei vie i nemuritoare i plenare, din aceea. De-abia murind tainic în Dumnezeu, persoana noastr se realizeaz plenar, se umple de via a nesfâr it   i netrec toare.

Dar moartea tainic are o grada ie activ înainte de moartea noastr real ; deci i pregustarea învierii, cu progresul ei în noi. Nu numai moartea omului vechi în Botez este o uitare a omului din trecut, ci i repetatele mor i tainice de dup aceea, tr ite prin repetatele împ rt iri. Prin fiecare producem o discontinuitate cu starea noastr trecut , lansându-ne spre o alta nou , superioar , conform epectazelor (întinderilor înainte) ale Sfântului Apostol Pavel (Filip. 3, 14) i Sfântului Grigorie de Nyssa. Dar discontinuitatea cu starea din trecut nu înseamn desfiin area identit ii noastre personale, iar învierea la o stare superioar e posibil , pentru c ruperea de starea veche i ie irea la o stare nou , superioar , se produc nu prin scufundare în neant, ci în Dumnezeu cel care e nedeterminat, dar nedeterminat prin infinitatea vie ii, nu pentru golul negativ al vie ii.

Sfântul Maxim M rturisitorul vede aceea i grada ie între moartea cu Hristos, pentru care primim puterea în Botez, i moartea tainic mult mai deplin , pentru care primim puterea în Euharistie: Botezul ne d puterea pentru moartea înclin rii voii noastre spre p cate, în vederea unei vie i p mânte ti înnoite; iar Euharistia ne d puterea s primim moartea real   i via a de dup

înviere[60], întrucât prin ea primim moartea tainic mai deplin i deci pregustarea învierii, de care se vorbe te la Sfânta Împ rt anie.

De aceea Sfântul Apostol Pavel scoate din pregustarea învierii, pe care o avem odat cu nep sarea fa de moarte, prin care trebuie s trecem cu Hristos pentru a învia cu El, curajul de a suporta înaintarea mor ii în omul nostru cel din afar : tiind c Cel ce a înviat pe Domnul Iisus ne va învia i pe noi cu Iisus..., nu ne descuraj m, i chiar dac omul nostru cel din afar se ve teje te, omul nostru cel din l untru se înnoie te din zi în zi; pentru c suferin a noastr , u oar   i de o clip , ne agonise te nou , mai presus de orice m rire, o cunun ve nic de m rire" (2 Cor. 4, 16-17). Pregustarea învierii spore te din întip rirea real   i treptat , în omul nostru cel din l untru, a st rii dinamice de înviere, prin faptul c Hristos cel înviat este unit cu noi.

Din acestea s-a v zut c motivul pentru care Euharistia întip re te în noi starea de înviere, cu care vom dep i moartea pe care vom avea s-o travers m, este unirea în gradul deplin cu Hristos care a învins moartea prin care a trecut i Se afl în starea de moarte tainic des vâr it   i de înviere. Dac prin Taina Botezului i prin cea a Mirungerii, de i Hristos S-a s l luit în noi cu moartea i cu învierea Lui, ne-a f cut proprie numai lucrarea Lui în Duhul Sfânt care ne d puterea s murim omului vechi i s ie im la o via nou în mod nedeplin, în Euharistie Se une te cu noi prin însu i trupul i sângele Lui, din care iradiaz aceast putere. În Euharistie, noi mânc m trupul Lui i bem sângele Lui, mort i înviat i pnevmatizat. Prin aceasta ele dau calitatea lor i trupului i sângelui nostru, care poart astfel în ele împreun cu Hristos moartea tainic în Dumnezeu i pregustarea învierii ce se lucreaz în ele. F r îndoial trupul i sângele Iui Hristos r mân i trupul i sângele Lui personal. Dar ele sunt prelungite în trupul i sângele nostru, încât acestea se încadreaz în trupul i sângele Lui, primind calitatea lor. Rezult astfel pe lâng trupul personal al Domnului, i trupul Lui extins, f r s se poat desp r i între ele, dat fiind c focarul trupului extins e trupul personal al Domnului.

Prin aceasta, puterea mor ii tainice a trupului lui Hristos i a învierii i a incoruptibilit ii Lui se adâncesc prin trupul i prin sângele nostru în sufletul nostru, ca ni te puteri care vor putea s reconstituie trupul nostru înviat i incoruptibil la învierea cea de ob te. La aceasta va ajuta i faptul c ra iunea trupului lui Hristos, unit ipostatic cu Logosul dumnezeiesc, i-a impus deplin

---

[60] *Quaest. ad Thalas.* 30, Filoc. rom. III, p. 114: "Botezul face moart aplecarea voin ei noastre spre pl cerile vie ii, de dragul virtu ii, iar paharul convinge pe cei evlavio i s   in adev rul mai presus chiar i de via . Aceasta înseamn c cine a ajuns la unirea deplin cu Persoana lui Hristos, sau cu adev rul, în Euharistie, nu mai coboar la virtu ile care sunt numai preg tire spre aceasta întâlnire, numai efort în vederea iubirii, i nu odihna adev rat în ea. Nici moartea, nici via a cu posibilit ile ce le d pentru virtu i nu-l mai despart de Hristos pe cel ce s-a întâlnit cu El, ci e în stare sa primeasc   i moartea pentru El, tiind c r mânând cu El, va trece, prin moartea cu El, la învierea cu El."

puterea asupra materiei acestui trup, pnevmatizând-o, dat fiind c în esen   acest trup este o ra iune plasticizat . Iar aceast putere se extinde din el i în trupurile noastre treptat, având s se extind deplin la înviere nu numai asupra trupurilor noastre, ci asupra întregii lumi materiale, f când transparente toate ra iunile ei, sau pnevmatizând-o întreag .

Unirea cu Domnul în Euharistie e o unire deplin tocmai pentru c El nu mai este lucr tor în noi numai prin energia adus în noi de Duhul S u, ci cu trupul i sângele Lui, imprimate în trupul i în sângele nostru. Iar unde e trupul i sângele S u, e prezent i lucr tor în mod deplin însu i subiectul lor. Deci însu i subiectul Iui Hristos, ca subiect al trupului i sângelui S u, se face prin Euharistie subiect direct al trupului i sângelui nostru, cu care sunt unite intim trupul i sângele S u, care au dat prin aceasta calificarea lor trupului i sângelui nostru, imprimându-se în ele, i care i-au unit lucr rile i sim irile lor cu lucr rile i cu sim irile trupului i sângelui nostru. Iar întrucât i fiecare dintre noi suntem subiect al trupului i sângelui nostru i al lucr rilor penetrate de trupul i de lucr rile lui Hristos, noi ne afl m împreun subiect cu Hristos al trupului nostru devenit i trupul Lui sau al trupului Lui devenit i trupul nostru. În fond via a cea f r de moarte cre te în noi din intimitatea concret   i suprem în care am intrat, r mânem i cre tem prin Euharistie cu Persoana dumnezeiasc a Cuvântului, Care a realizat putin a acestei intimit i cu noi i a comunic rii vie ii Sale dumnezeie ti trupului nostru prin trupul omenesc asumat de El, umplut de aceast via   prin moartea Lui real , prin biruirea mor ii suportate de El, prin starea de moarte tainic   i de înviere. Prin intimitatea i comunicarea aceasta des vâr it cu El, noi tr im st rile, sim irile i lucr rile lui Hristos i El le tr ie te pe ale noastre penetrate i calificate de ale Lui. “De acum nu mai tr iesc eu, ci Hristos tr ie te în mine”, a spus Sfântul Apostol Pavel (Gal. 3, 20). În fond unirea deplin între Hristos i noi, realizat prin Euharistie, e m rturia supremei iubiri a Lui fa   de noi, i aceasta e baza comunic rii mutuale des vâr ite între El i noi[61].

Unirea deplin în care ne atrage Hristos cu Sine prin prelungirea Sa cu trupul S u în noi, înseamn   i o unire a noastr cu ceilal i credincio i, în care Se prelunge te Hristos cu acela i trup al S u. De aceea, Euharistia este i actul de realizare i sporire continu a unit ii depline a Bisericii, ca trup extins al lui Hristos, des vâr ind i în acest sens lucrul început prin Botez i prin Mirungere[62].

---

[61] Sfântul Ioan Gur de Aur, *Omil. 46 la Ev. Matei,* la J. Bareille, *Oeuvres completes de Saint Jean Chiysostome*, tome 13, p. 18: “Hristos a f cut aceasta ridicându-ne la o mai mare iubire fa   de El i, ar tând iubirea Lui fa   de noi, nu a dat numai s -L vad celor ce doresc, ci s -L i ating , s -L i m nânce, s - i i înfig din ii în trupul Lui i s se uneasc cu El, împlinind toat dorin a”.

[62] Teofan al Niceii descrie deosebirea între Botez i Euharistie, declarând c lucrul Botezului îl des vâr e te Euharistia. Dac prin Botez Hristos îi face pe oameni fra i ai S i,

Unirea cu Hristos în Euharistie este baza i izvorul unei depline iubiri între m dularele Bisericii, c ci to i membrii ei sunt contrupe ti nu numai cu Hristos, ci i între ei. Fiecare tr ie te i simte via a tuturor celorlal i ca via luminat de mintea aceluia i Hristos i sensibilizat i împuternicit spre bine de Duhul aceluia i Hristos. C ci to i Sunt nu numai înrudi i, ci contrupe ti (Ef. 3, 6) cu Hristos i întreolalt , încât nu- i mai despart, dac aduc i aportul voin ei lor, interesele, gândurile i sim irile. În sentimentul lor de topire în Dumnezeu, ca moarte tainic cu Hristos, i în pregustarea st rii de înviere, nici unul nu se mai distinge de ceilal i, de i în faptul c fiecare are acest sentiment, chiar aceast pregustare e dovada persistentei fiec ruia.

Astfel *Euharistia este prin excelen Taina unit ii Bisericii.*

Cei ce se împ rt esc împreun se afl deja într-o unitate de credin , pentru ca s-au împ rt it i mai înainte din acela i trup i sânge al Domnului, începând din momentul ce a urmat Botezului. De aceea înc mai înainte de anaforaua liturgic (de rug ciunea ce precede prefacerea) to i credincio ii cânt : “S ne iubim unii pe al ii, ca într-un gând s m rturisim”. i rostesc împreun Crezul. Apoi se împ rt esc împreun pentru sporirea acestei unit i. Iar în rug ciunea din Liturghia Sfântului Vasile cel Mare, de dup prefacerea darurilor în trupul i sângele Domnului i înainte de împ rt ire, preotul cere în numele tuturor: “Iar pe noi pe to i, care ne împ rt im dintr-o pâine i dintr-un potir, s ne une ti pe unul cu altul prin împ rt irea aceluia i Duh”[63]. Înc într-o scriere din timpul apostolilor, *Didahia celor 12 Apostoli,* se cere lui Dumnezeu ca cei ce se împ rt esc s se uneasc asemenea boabelor de grâu ce s-au unit în pâinea euharistic : “Precum aceast pâine era risipit pe dealuri, iar adunat fiind s-a f cut una, a a s se adune Biserica Ta de la marginile p mântului, întru împ r ia Ta” (Cap. 9).

To i sunt evoca i în rug ciune în jurul trupului i sângelui Domnului: cei vii, cei r posa i, oameni i îngeri, în frunte cu Maica Domnului; între to i, Euharistia înt re te comuniunea. Aceast unitate în trupul Domnului se înf ptuie te prin lucrarea Duhului, Care e chemat prin epiclez i Care e activ în actul prefacerii i în împ rt ire, întrucât trupul Domnului coborât pe altar e un trup pnevmatizat i Duhul Sfânt e Duhul comuniunii între Hristos i noi i între

---

prin Euharistie îi face chiar m dulare ale trupului S u. Deci ea da un grad mult mai mare de alipire, de unire. “Ce urmeaz dup aceasta? Nu binevoie te a-i face numai de acela i chip cu Sine i fra i ai S i. C ci nu Se opre te aci cu binefacerea. Ci îi face i trup i m dulare ale Sale, încât se nume te mai degrab cap al nostru, ca al unora ce Îi suntem m dulare i trup, nu numai fra i, prin leg tura cu El mai presus de minte i cuvânt. De aceea, pe cei ce inten ioneaz s -i uneasc cu Sine, ca pe ni te m dulare ale Sale, mai întâi îi face de acela i chip cu capul, prin Botez, apoi, prin comunicarea i împ rt irea trupului i sângelui propriu, lipe te de Sine i între ele m dularele acestea deiforme. Pentru aceasta, Botezul premerge Sfintei Împ rt anii” *(Ep. III,* P.G., 150, 329-340).

[63] Aceea i idee e afirmat în alte vechi Liturghii orientale. A se vedea textele lui Henri de Lubac, *op.cit.,* p. 94-95.

noi to i - în Hristos[64].

Dac Euharistia este Taina unit ii mai adânci în acela i trup i sânge al lui Hristos i în aceea i credin   i iubire, pe baza unei unit i deja existente, i ea este împ rt it în Biseric pentru înt rirea unit ii ei, e firesc ca ea s nu se dea celor ce se afl în afara Bisericii i inten ioneaz s r mân în afara ei. C ci în acest caz s-ar lua în de ert scopul ei.

Desigur, aceast unitate nu desfiin eaz persoanele credincio ilor. De i se împ rt esc împreun , fiecare este chemat pe nume: "Împ rt e te-se robul lui Dumnezeu (N)".

2. Prezen a real a trupului i sângelui Domnului în Euharistie, i prefacerea pâinii i vinului

Dac în celelalte Taine Hristos este prezent în chip nev zut prin lucrarea Sa, în Euharistie este prezent prin însu i trupul i sângele S u sub chipul pâinii i vinului. Prin aceast Tain El Se d deplin membrilor Bisericii, adic Bisericii, constituind-o i sus inând-o deplin ca trupul S u extins, întrucât duce pân ia cap t s l luirea Lui în cei ce cred.

Dar rostul acesta îl împline te Euharistia numai dac ea înseamn prezen a real a lui Hristos cu trupul i cu sângele S u sub chipul pâinii i vinului spre a-L primi în l untrul nostru. Despre aceast prezen   trebuie s se vorbeasc deci în primul rând.

a. Prezen a real a trupului i sângelui Domnului în Euharistie.

Euharistia este împlinirea iconomiei mântuirii, a iconomiei iubirii lui Dumnezeu fa   de oameni i a unirii Sale cu noi. Dac Fiul Iui Dumnezeu a voit s vin atât de aproape de oameni încât s Se uneasc cu ei, ca singur mod al mântuirii i îndumnezeirii lor, El nu Se putea mul umi s Se întrupeze numai ca un om cu inten ia de a r mâne separat de ceilal i, ci ca s merg mai departe, întrupându-Se a a zicând în to i oamenii, neîmpiedicându-i de a r mâne persoane deosebite i neîncetând de a r mâne El însu i o persoan deosebit pentru practicarea iubirii des vâr ite. El trebuie s vin în noi, dar nu o singur

---

[64] Henri de Lubac, *op. cit.,* p. 99: "Duhul, a C rui lucrare dumnezeiasc a preg tit trupul lui Hristos din carne (oper de închegare a trupului, deci de realizare a unit ii lui, n.n.), este prezent i în formarea trupului Lui mistic, la s vâr irea Euharistiei. El, Care a coborât ca un foc consumator peste jertfa lui Ilie, consum acum i petele de zgur omene ti care se opun puterii unificatoare a Tainei. i precum prima dat S-a coborât peste apostoli, nu ca sa-i lege într-un cerc închis, ci ca s aprind în ei focul iubirii atotcuprinz toare, a a repet El aceasta ca Duh al lui Hristos, de fiecare dat când Hristos Se ofer din nou, ca to i copiii risipi i ai lui Dumnezeu s se adune. În spa iul Cinei de Tain , pe care o reprezint orice loca bisericesc, se reune te astfel, odat cu Cina cea de Tain , i s rb toarea Cincizecimii.

dat , ci mereu, deci pe de o parte trebuie s fie în noi, pe de alta s r mân deosebit de noi i mai presus de noi, ca s poat veni mereu într-un mai mare grad în noi, spre sporirea continu a rela iei de iubire, spre alimentarea iubirii, care se arat i prin unirea trupului nostru cu trupul i cu sângele S u preacurat. Un prieten, de i i-a devenit interior prin faptul c i s-a d ruit o dat , i se d ruie te mereu, sporind interioritatea lui în tine.

Sfântul Ioan Gur de Aur spune acest lucru în modul urm tor: "Dac a venit la firea noastr , e v dit c a venit la to i; iar dac a venit la to i, a venit i la fiecare... C ci Se une te cu fiecare dintre cei credincio i prin Taine i hr ne te prin Sine însu i pe cei ce i-a f cut. Iar prin aceasta te convinge iar i c a luat trup[65].

F când aceasta numai din iubire, o face pentru a da oamenilor viata duhovniceasc cea adev rat . Cei f cu i de Dumnezeu nu pot avea via a i nu pot spori în ea decât din El, ca surs a vie ii. De aceea Dumnezeu îi na te din nou. Dar Dumnezeu nu-i poate l sa pe cei n scu i din El f r s -i hr neasc cu via a din Sine. Dac unele mame dup ce au n scut un copil, îl dau altei femei s -l al pteze din trupul lor, c ci în definitiv sângele lor nu e mai bun ca al acelora, Dumnezeu, dup ce a constatat c oamenii nu pot dura etern f r via a din El, îi hr ne te El însu i cu via a Sa, pentru ca s sporeasc în via i s r mân etern în ea.

Astfel *Euharistia este urmarea fireasc a Botezului.* Dac Botezul e o rena tere din Hristos, Dumnezeu-omul, Euharistia este o hr nire a omului din El. Amândou urmeaz din Întrupare, care este semnul iubirii lui Dumnezeu fa de oameni.

Pe lâng aceea, via a adev rat , prezent în sângele lui Hristos, se manifest i în puritatea lui. Un sânge intoxicat este un sânge pe cale de descompunere. De aceea "El însu i ne hr ne te pe noi cu sângele propriu i ne împlete te pe noi în toate cu Sine"[66], c ci singur sângele S u este preacurat.

Asigurarea despre prezen a Sa real în Euharistie cu trupul i cu sângele S u i semnifica iile acestei prezen e, cu explicarea posibilit ii ei, ne-o d Însu i Mântuitorul. El a pus baza ei prin actele Sale, a instituit-o i a l murit-o prin cuvintele Sale. Mântuitorul instituie formal Taina Euharistiei la Cina cea de Tain , atât prin cuvintele cât i prin prima s vâr ire a ei de c tre El însu i. Cu acea ocazie, Iisus luând pâinea, a binecuvântat, a frânt i dând ucenicilor a zis: "Lua i, mânca i, acesta este trupul Meu"; i luând paharul i mul umind, le-a dat lor, zicând: "Be i dintru acesta to i, acesta este sângele Meu, al Legii celei noi, care pentru mul i se vars spre iertarea p catelor" (Mt. 26, 26-28). În Evanghelia de la Luca se adaug , la oferirea trupului, la cuvintele "care se d pentru voi", "aceasta s o face i întru pomenirea Mea" (Lc. 22, 19). La Marcu (14, 22-23) se dau numai cuvintele de la Matei.

---

[65] *Omil. 82 la Matei,* la Bareille, vol. 13, p. 146.

[66] *Ibid.*

Dar mai trebuie observat c dup to i trei evangheli tii sinoptici, Mântuitorul a mai rostit i urm toarele cuvinte, dup Luca, imediat înainte de oferirea trupului i a sângelui S u sub chipul pâinii i al vinului (Lc. 22, 18), dup Matei i Marcu, imediat dup aceea: "Ci v spun vou : nu voi mai bea de acum din acest rod al viei, pân în ziua când îl voi bea cu voi nou întru Împ r ia Mea" (Mt. 26, 29; Mc. 14, 25). Din aceste cuvinte i din faptul c Mântuitorul spune, oferind pâinea: "Acesta este trupul care pentru voi se frânge", iar oferind potirul: "Acesta este sângele Meu care pentru voi se vars spre iertarea p catelor", rezult c Euharistia î i are temeiul în jertfa de pe cruce a Mântuitorului, iar pe de alta, c în ea va fi prezent în toate timpurile viitoare trupul i sângele S u cel înviat. Învierea Lui va face nou vinul, deci i sângele Domnului, pe care ni-l va împ rt i în aceast Tain întru Împ r ia Lui care începe odat cu Biserica. Dac Hristos nu S-ar fi r stignit i n-ar fi înviat, n-ar fi fost posibil Cina cea de Tain   i Euharistia din Biseric . Hristos tr ie te la Cina cea de Tain anticipat i tainic moartea Sa pe cruce, dar i moartea tainic de dup aceea.

Desigur, ca s Se r stigneasc   i s învie, trebuia s Se întrupeze. De aceea baza Euharistiei este asumarea trupului nostru, jertfirea Lui pentru noi i învierea Lui. *Euharistia de la Cina cea de Tain este anticiparea tainic a jertfei de pe Golgota i a Învierii. Este dovada c Hristos a tr it la Cina cea de Tain în mod tainic jertfirea Sa i învierea Sa,* a a cum le va tr i în Euharistia Bisericii, ca s le imprime i în trupul i în sângele nostru.

A a cum au fost necesare Jertfa pe Cruce i Învierea Lui pentru instituirea Euharistiei, a a a fost necesar   i Cina cea de Tain . F r ea apostolii nu i-ar fi însu it în mod real moartea i învierea tainic a lui Hristos i nu ni le-am fi însu it nici noi; nu s-ar fi f cut trecerea de la moartea Domnului pe Golgota i, de la Învierea Lui, la tr irea lor de c tre noi, sau la tr irea lor de c tre El în noi. În afar de aceea, f r Cina cea de Tain n-am fi tiut c Domnul a instituit pe baza mor ii i Învierii Sale Euharistia, prin care s r mân cu noi i s vin în noi totdeauna ca Domnul cel jertfit i înviat.

Astfel, prin Euharistie se perpetueaz "amintirea" faptului c Hristos S-a întrupat, S-a jertfit i a înviat. Avem în ea dovada acestui fapt. Dar, "amintirea" lui se perpetueaz ca un fapt continuat cu noi în ine în mod real. Amintirea aceasta este o amintire prin r mânerea lui Hristos cel întrupat, jertfit i înviat în unire cu noi. De amintirea aceasta e legat   i amintirea f g duin ei lui Hristos c va r mâne, ca cel întrupat, r stignit i înviat, în unire cu noi. Prin Euharistie vestim Întruparea, R stignirea i Învierea Fiului lui Dumnezeu ca om, nu numai prin urmarea lor ca ni te fapte trecute, i nu ca o realitate repetat , ci prelungit pe plan nev zut i în noi. Sfântul Apostol Pavel red porunca Domnului: "Aceasta s o face i întru pomenirea Mea", în mod mai insistent decât Luca, ucenicul lui, care le-a preluat cu siguran   de la Pavel. C ci dup Sfântul Pavel, Iisus a rostit aceste cuvinte dup oferirea trupului i a sângelui, ca

s trag apoi concluzia: "Pentru c de câte ori mânca i aceast pâine i be i acest pahar moartea Domnului vesti i, pân la venirea Lui (1 Cor. 11, 28). Dar Sfântul Pavel arat c "vestirea" în continuare de c tre noi a mor ii i Învierii Domnului, prin faptul c aceast tr ire de c tre noi a mor ii i Învierii Domnului în noi este tema central a propov duirii i epistolelor lui. Vestirea mor ii i Învierii Domnului devine prin Euharistie nu vestirea teoretic a unor fapte trecute, ci vestirea experien ei unor fapte ce se perpetueaz în noi.

Hristos este real prezent cu trupul i cu sângele S u jertfit i înviat în Euharistie, pentru c numai prin aceasta putem muri i învia i noi împreun cu El; i numai prin aceast moarte i înviere împreun cu Hristos, devenim p rta i vie ii ve nice. F r dependen a mântuirii noastre de împreun -moarte i înviere cu Hristos, nu ar fi necesar prezen a Domnului în noi cu trupul S u jertfit i înviat, deci nu ar fi necesar Euharistia. De aceea protestantismul, prin teoria despre mântuirea noastr prin isp irea juridic a lui Hristos, în locul nostru, a înl turat înv   tura despre prezenta lui Hristos în Euharistie i în orice caz nu recunoa te pe Hristos în stare de jertf în ea; iar catolicismul nu reu e te s dea o explicare complet   i clar a necesit ii Euharistiei.

Prezentarea Euharistiei ca o tr ire în continuare a celor trei momente: Cina cea de Tain , Jertfa de pe Cruce i Învierea, o avem de la Sfântul Ioan Gur de Aur i de la Sfântul Eutihie, patriarhul Constantinopolei. Textul celui din urm l-am dat mai înainte. Aceast explicare arat c ea era explicarea obi nuit a Euharistiei în Biserica nedivizat . Sfântul Ioan Gur de Aur zice: "Vezi cât str duin   pentru a ne aminti c a murit pentru noi? Fiindc adep ii lui Marcion, ai lui Valentin i Manes aveau s denatureze cândva aceast iconomie, negând-o, Hristos ne aminte te pururea de patima Sa, legând-o i de Taine... Deci prin aceasta ne i mântuie te i ne i înva   prin aceea i Sfânt Mas ..." Apoi adaug : "Nu voi bea din rodul viei acesteia pân în ziua când îl voi bea nou cu voi în Împ r ia Tat lui Meu. C ci deoarece le vorbise despre patim   i moarte, introduce i cuvântul despre Înviere, pomenind de Împ r ie i numind astfel învierea Sa. i pentru ce a b ut dup Înviere? Ca s nu socotim noi, cei mai îngro a i, c Învierea este o n lucire. De aceea, mul i au socotit ca dovad a Învierii, mâncarea (lui Hristos). De aceea i apostolii ca s -i conving despre Înviere spuneau: Noi care am mâncat i am b ut împreun cu El (Fapte 10, 41). Deci ar tând c -L vor vedea înviat în chip str lucit i vor fi iar i cu EI... a spus: Pân ce îl voi bea cu voi nou.... Dar ce este nou? În chip nou, adic minunat, neavând trup p timitor, ci nep timitor i nestric cios i neavând lips de hran . Deci nu pentru trebuin   a mâncat i a b ut dup Înviere, c ci n-a avut trebuin   trupul Lui de acestea, ci ca s dovedeasc Învierea. i de ce a b ut dup Înviere vin, i nu ap ? Ca s înl ture alt erezie. Fiindc unii folosesc ap în Tain , ca s arate c atunci când a a ezat Taina, a a ezat-o cu vin, vin a

folosit i dup ce a înviat, la masa simpl ”[67].

Am v zut c Sfântul Eutihie vorbe te în mod clar de o aducere permanenta sau de o jertfire permanent a Domnului dup Înviere, ca baz a Euharistiei.

Dar cel pu in o dat Evanghelia de la Luca ne d s în elegem c Domnul a s vâr it dup Înviere i pe p mânt Euharistia ca o prezentare v zut a st rii Lui de aducere permanent a Sa în planul nev zut. Sau avem în ea trecerea de la s vâr irea ei v zut de c tre El la prezen a Lui ca aducere nev zut în timpul consum rii ei, ca baza a prezen ei i aducerii Lui reprezentate v zut în Euharistia din toate timpurile: i când a stat împreun cu ei la mas , luând El pâinea, a binecuvântat i, frângând, le-a dat lor. Atunci s-au deschis ochii lor i au cunoscut c este El; i El S-a f cut nev zut de lâng ei (Lc. 24, 30-31). Era de trebuin s le arate c El a înviat de *fapt* i în calitatea aceasta va s vâr i în continuare Euharistia într-un vin nou. În orice caz, Iisus le reaminte te aci de Cina cea de Tain i deci i de porunca ce le-a dat-o atunci de a s vâr i în tot viitorul Euharistia ca amintire a Lui, care nu va fi numai amintirea cuiva care a fost, ci o continuare a prezen ei Lui în calitate de înviat cu ei, dar care este acela i cu Cel ce a fost i a s vâr it Euharistia la început în mod v zut. Le arat c acum au dovada c pot avea pe Hristos în mod real în Euharistie, odat ce a înviat, chiar dac este acum nev zut.

Sfântul Ioan Gur de Aur a interpretat cuvântul lui Iisus despre vinul cel nou în sensul c trupul lui Hristos însu i va fi dup Înviere, deci i în Euharistie, nep timitor i nestric cios (incoruptibil). Propriu-zis numai aceasta va face posibil prefacerea euharistic i mâncarea mântuitoare a trupului Lui. Pentru c numai aceasta va însemna deplina unire a dumnezeirii lui Hristos, cu trupul S u asumat de El, i prin aceasta i unirea Lui cu noi sub chipul pâinii i vinului prin acest trup, C ci numai prin aceasta trupul Lui ne este spre via etern . Avem în aceasta deci o explicare a prezen ei reale a Domnului cu trupul i cu sângele Lui în Euharistie i a trebuin ei împ rt irii noastre, în Euharistie, de ele.

Caracterul pnevmatizat al trupului S u dup Înviere i deci din Euharistie îl afirm clar i Mântuitorul însu i, când anun c cei ce vor vrea s intre în via , vor trebui s m nânce cu credin trupul i sângele Lui. Cuvintele acestea sunt o alt dovad despre prezen a real a trupului i sângelui Domnului în Euharistie i o alt dovad a instituirii Euharistiei de c tre El. În cap. 6 din Evanghelia dup Ioan, dup ce declar de mai multe ori c numai cel ce m nânc trupul S u, pe care-l va da pentru via a lumii, va fi viu în veci (In. 6, 51), v zând sminteala ucenicilor, Domnul adaug explica ia: “Aceasta v sminte te?... Duhul este care d via ; trupul nu folose te la nimic. Cuvintele pe care vi le-am spus sunt Duh i via ” (In. 6, 63). Adic Duhul prezent în trup,

[67] *Op. cit.*, p. 138.

Duhul care a pnevmatizat trupul, face trupul S u hran spre mântuire i via în Taina Euharistiei. Ipostasul Cuvântului d trupului o calitate ca a unuia coborât din cer, iar Duhul face trupul acesta capabil s fie ridicat la cer (In. 6, 50, 62), sau trup pnevmatizat. Sfântul Ioan Gur de Aur scrie: "Cel ce socotea c El este din Iosif nu primea cele spuse. Dar cel odat convins c a coborât din cer (pentru c era format prin Ipostasul coborât din cer i va urca la cer prin Duhul care-L va pnevmatiza, n.n.) va da crezare mai u or celor spuse". Dup acestea, adaug i alt explicare, zicând: "Duhul este care face viu, iar trupul nu folose te la nimic" (In. 6, 63). Iar ce spune este aceasta: "Trebuie s în elege i cele despre Mine, duhovnice te. C ci cel ce le în elege trupe te nu prime te nimic bun... Deci trebuie a teptat timpul cuvenit... Cuvintele ce vi le-am spus Sunt Duh i via " (In. 6, 63), adic dumnezeie ti i duhovnice ti, neavând nimic trupesc, nici cauzalitate natural . Ele sunt libere de orice astfel de necesitate i sunt deasupra legilor de aici[68].

Ceea ce spune Sfântul Ioan Gur de Aur se poate rezuma în urm toarele: Domnul poate fi prezent cu trupul în Euharistie i ni Se poate da spre mâncare în vederea vie ii eterne, întrucât trupul Lui e strâns unit cu Dumnezeu-Cuvântul prin Întrupare, adic e coborât din cer, i pnevmatizat prin Înviere i În l are, adic urcat la cer prin cople irea Lui de Duhul dumnezeiesc, ajuns la unirea culminant cu Dumnezeirea.

F r îndoial , prezen a Domnului cu trupul i cu sângele S u în Euharistie i prefacerea pâinii i vinului pentru mâncarea Lui de c tre noi este o mare Tain . Unirea strâns a acestui trup cu Cuvântul i pnevmatizarea Lui de c tre Duhul Lui poate explica posibilitatea acestei prefaceri, dar nu modul cum se efectueaz . Încercarea de a proiecta câteva raze în mister e condus numai de inten ia de a nu-l l sa cu totul opac, ci de a face mai evident profunzimea i complexitatea lui.

b. Prezen a trupului i sângelui Domnului în Euharistie i prefacerea pâinii i vinului.

Cuvântul lui Dumnezeu este Ra iunea în care î i au originea i modelul ra iunile tuturor lucrurilor. Prin întrupare Ra iunea divin f cându-Se Ipostasul trupului omenesc atrage în cea mai profund intimitate a Sa ra iunea trupului asumat, ca chip al unei ra iuni din sine. Oarecum El însu i ca Ra iunea dumnezeiasc a ra iunilor tuturor f pturilor devine i ra iune a trupului asumat, f r s o desfiin eze pe aceasta în sine, deci nici trupul. Dar ra iunea trupului S u scufundat în Ra iunea divin se une te acolo i cu ra iunea pâinii i a vinului, care între in trupul, sau sunt destinate s fie asimilate de acesta. Prefacerea ra iunilor pâinii i vinului în ra iunea trupului i sângelui, care se produce în planul vie ii p mânte ti printr-un întreg proces de asimilare natural ,

[68] *Omil. 47 la Ev. Ioan,* la Bareille, tom. 14, p. 25-26.

se produce în sânul Ra iunii divine, datorit intimit ii supreme în care ajung acolo cu trupul, într-o singur clip . Astfel, pâinea i vinul Euharistiei r mân f r o temelie a existen ei lor în ra iunile lor separate, r mân ca simple chipuri ale ra iunilor lor scufundate în ra iunea trupului Logosului întrupat. Dar în Ra iunea divin , ra iunea trupului asumat î i reg se te interpenetrarea deplin i cu ra iunea oric rui alt trup omenesc. Atârn numai de deschiderea fiec rui om ca s accepte aceast interpenetrare a ra iunii trupului Domnului cu ra iunea trupului s u. Acela poate mânca trupul Domnului, ajungând în strâns unire cu el în Cuvântul lui Dumnezeu în Care- i are scufundat ra iunea sa. Pnevmatizarea trupului Domnului face transparent i cople itoare prezen a Ipostasului Cuvântului prin el, încât poate fi primit de cei ce cred, în trupul lor, într-o suprem unire. Aceast prezen a trupului pnevmatizat i cople it de transparen a Cuvântului, i ca urmare înviat i nemuritor, d i trupului nostru acest ferment al nemuririi, al transparen ei Cuvântului prin el, al pnevmatiz rii. Depinde de noi ca s actualiz m sau s asimil m real, prin contribu ia spre puritate i virtute a noastr , aceste calit i ale trupului nostru, care înainteaz prin aceasta într-o neb nuit sub irime duhovniceasc . Dar chiar dac facem aceasta în modul cel mai deplin, trupul nostru tot r mâne supus legii generale a procesului de sl bire i descompunere prin moarte. Îns calit ile lui noi i spirituale trec i la sufletul nostru, care le va p stra pân la învierea de ob te, când cu ajutorul lor va putea s refac trupul omenesc în stare înviata, adic pnevmatizat , mai ales c atunci Cuvântul lui Dumnezeu, Ra iunea suprem , va aduna ra iunile sau temeliile de existen ale tuturor f pturilor în Sine, unindu-le intim cu Sine însu i.

Unirea intim a pâinii cu trupul Domnului, ipostaziat în Cuvântul, preface pâinea în trupul Domnului, pentru c aceasta este ra iunea pâinii: s se prefac în trup. Nu tot a a se întâmpl cu trupul Domnului prin unirea intim a Lui cu el i nici cu trupul nostru prin unirea cu trupul Cuvântului. Trupul Domnului numai se îndumnezeie te i se pnevmatizeaz , c ci ra iunea lui este s persiste chiar în unirea ipostatic cu Dumnezeu. Cu atât mai pu in se preface în altceva trupul nostru în unirea cu trupul asumat i pnevmatizat de Cuvântul, odat ce i unul i altul r mân trup. Trupul nostru numai porne te i el pe drumul pnevmatiz rii i îndumnezeirii, ca i trupul Domnului. C ci ra iunea fiec rui trup este s r mân trupul unei persoane, fie a Persoanei Logosului, fie a unei persoane umane deosebite.

Dar de ce trebuie s se produc unirea trupului i sângelui Domnului cu trupul i cu sângele nostru prin chipul pâinii i vinului? Ca Tain trebuie s ni se fac sensibil actul împ rt irii de trupul nev zut al lui Hristos prin ceva. Iar pâinea i vinul sunt elementele fundamentale i cele mai sus in toare ale trupului i sângelui omenesc, cele mai înrudite cu ele. Ele reprezint i trupul Domnului hr nit de ele, i trupul nostru. Pâinea i vinul sunt natura urcat la starea de aliment i b utur direct a trupului nostru. Prin legea firii din noi,

trupul nostru preface în substan a sa aceste substan e. Tot a a preface i Hristos aceste substan e, în trupul S u. Dar prin Duhul S u Ei preface instantaneu pâinea Euharistiei în trupul S u, care e organ de manifestare a Ipostasului i a Duhului S u.

Însa faptul c trupul i sângele Domnului ni se fac prezente prin prefacerea pâinii i vinului, e de natur s aduc o nou raz în adâncimea misterului prefacerii euharistice. Domnul nu preface în Euharistie pâinea i vinul pentru Sine, ci pentru a Se împ rt i oamenilor care cred, adic pentru c sunt oameni care cred i care doresc s se împ rt easc de El sub chipul pâinii i vinului. Credin a i dorin a aceasta ei i-o manifest prin rug ciunea liturgic ce culmineaz în invocarea Duhului Sfânt, f cut de preot în numele comunit ii liturgice i cu participarea ei, pentru prefacerea pâinii i vinului în trupul i sângele Domnului. Prin rug ciuni, prin m rturisirea credin ei, prin epiclez , comunitatea s-a unit tot mai mult cu Hristos, nemaivorbind de prezen a Domnului în ea prin împ rt irile anterioare, sau de faptul c ea îns i este trupul tainic al Domnului. Astfel, Cuvântul lui Dumnezeu atr gând în intimitatea Sa ra iunea pâinii i vinului, sau cople indu-le prin Duhul S u cel Sfânt, lucreaz i din l untrul comunit ii cu care este într-un anumit grad unit. Comunitatea i pâinea oferit de ea sunt oarecum împreun unite cu Cuvântul lui Dumnezeu cel întrupat. În aceast ambian de unire de mai înainte existent -între Cuvântul întrupat, între comunitate i pâine - se produce prefacerea pâinii i vinului în trupul i sângele Domnului, ca identificare complet a pâinii i vinului cu trupul i sângele Lui, pentru ca acest trup s se uneasc sub chipul pâinii i vinului în mod deplin i cu trupul nostru.

Unii teologi catolici au vorbit de trei trupuri ale lui Hristos dup prefacerea euharistic : trupul Lui personal, trupul Lui tainic sau comunitatea euharistic i trupul euharistic. Dar al i teologi catolici au observat, pe drept cuvânt, c în realitate nu e vorba decât de un singur trup, pentru c trupul tainic nu e decât o prelungire a trupului personal, iar trupul euharistic e însu i trupul Cuvântului care Se ofer în continuarea comunit ii biserice ti, ca prelungire a trupului S u tainic, care nu anuleaz distinc ia dintre ea i trupul personal ai lui Hristos, din care se formeaz mereu trupul S u tainic[69].

Trupul euharistic nu e decât trupul personal al lui Hristos, pe cale de hr nire mai departe a trupului S u tainic, deschis acestei hr niri i doritor de ea. Trupul tainic, sau comunitatea euharistic , are pe de o parte ceva în plus fa de trupul personal al Domnului, în alc tuirea lui intrând i trupurile credincio ilor; pe de alta, mult mai pu ina via dumnezeiasc actualizat , decât cea a trupului personal al Domnului, i de aceea e capabil i dornic s se hr neasc continuu din acel trup, iar Domnul îi d mereu trupul S u sub forma trupului euharistic. Comunitatea se pred Domnului cu setea de a reduce ceea ce o deosebe te de

[69] H. de Lubac, *op. cit.,* p. 86-87.

trupul Domnului i de a se umple mai mult de El; iar Domnul Se pred ei, venind în întâmpinarea trebuin ei i cererii ei, pentru a o umple mai mult de Sine. În sensul acesta, Hristos e pâinea cea cereasc ce pururea se d ruie te spre mâncare i niciodat nu se sfâr e te i niciodat nu astâmp r definitiv trebuin a de hran a credincio ilor i a comunit ii biserice ti. Prefacerea pâinii p mânte ti în pâine cereasc i împ rt irea sa comunit ii este, astfel, un act al Domnului, dar provocat i de trebuin a sim it i de cererea comunit ii euharistice. În prefacerea i în împ rt irea euharistic are loc un act de împlinire organic a ceea ce este deja în Biseric , dar i o venire a Domnului ca surplus în sânul ei.

În iubirea dintre oameni, fiecare d i cere pururea. În iubirea euharistic , comunitatea numai cere i Hristos numai Se d . Dar i cererea e din puterea a ceea ce are deja i are importan în realizarea iubirii i în primirea ei; în sensul acesta, are i ea un rol pozitiv în producerea acestei noi veniri a lui Hristos, care pe de alt parte este în ea i deci vine i din ea. De aceea Euharistia nu poate avea loc decât în Biseric i împ rt irea de ea, la fel.

3. Euharistia ca Jertf i ca Tain

Dac prin Tain Dumnezeu ne împ rt e te lucrarea Sa, ca har i ca dar, iar prin jertf noi oferim lui Dumnezeu cele ale noastre i îns i fiin a noastr , în Euharistie se întâlnesc aceste dou mi c ri: de la noi la Dumnezeu i de la Dumnezeu la noi, în modul cel mai complex i mai accentuat. Euharistia se constituie din numeroase sim iri, acte i semnifica ii ce pornesc de la noi spre Dumnezeu i de la Dumnezeu spre noi, întocmai ca o fa uman care se constituie din întâlnirea într-un desen complex a nenum rate linii ce vin din noi, din natur i de sus, ca s -i dea direc ia spre cer, spre exterior i spre interior.

Aspectul de Jertf i cel de Tain al Euharistiei sunt nedesp r ite. Chiar ca Jertf ea este o Tain , c ci d ruindu-ne lui Dumnezeu ne în l m i ne împ rt im de sfin irea i de binecuvântarea Lui[70]. i chiar Taina este o Jertf , c ci trupul Domnului care ni se d este în stare de trup jertfit i înviat i ne imprim starea de jertf , prin care ne În l m i Înaint m spre înviere.

De altfel, toate Tainele au nu numai caracter de Tain , ci i de jertf . C ci în toate Hristos Se d pentru noi i ne d împreun cu Sine Tat lui, dar ni Se d i nou . În Botez El ne s de te o via nou capabil s se jertfeasc lui Dumnezeu cu El, în Mirungere ne d puterea înaint rii în virtu i, care sunt

---

[70] Sfântul Chiril din Alexandria, *Închinare în Duh i Adev r,* cartea X; P.G. 68, 688 A: "C ci se spune c se sfin e te ceea ce se aduce lui Dumnezeu". Sau: "Jertfa sfin e te pe cel ce se atinge de ea. C ci de cele sfinte ne apropiem nu pentru altceva, ci pentru a ne împ rt i de Sfântul Hristos prin jertfa negr it , duhovniceasc " *(Ibid.,* cartea XII, col. 829 A). Sau: "Mâncând pâinea din cer, adic pe Hristos, sau jertfa nesângeroas , suntem binecuvânta i" *(Ibid.,* cartea XIII, col. 853).

forme de autojertfire. Poc in a e harul iert rii care se întâlne te cu renun area noastr la pl cerile egoiste. Preo ia e consacrarea celui ce se hirotone te lui Dumnezeu i puterea pentru o via închinat Lui i Bisericii. C s toria e un dar al iubirii i d ruirii adev rate, îmbinat cu o frânare a egoismului.

Prin acestea toate, Tainele stau într-o leg tur cu jertfa Iui Hristos. În toate Tainele primim puterea de a ne jertfi, din starea de jertf a Iui Hristos. Nu din amintirea jertfei Lui de pe Golgota, c ci în acest caz puterea i-ar da-o omul i deci Tainele n-ar mai fi Taine, ci dintr-o stare actual de jertf a Lui, care e o prelungire a pred rii Sale ca om Tat lui, predare pe care, aflându-Se El în trup capabil s moar , a dus-o pân la cap t, acceptând moartea sângeroas ; dar dup moartea trupeasc o men ine ca predare spiritual total a umanit ii Sale Tat lui, pentru a fi umplut des vâr it de dumnezeire, care o ine ridicat la starea de înviere, în l are i pnevmatizare.

În Euharistie Hristos nu ne d numai o iradiere a st rii Sale de jertf i de înviere, ci însu i trupul S u în aceast stare. De aceea Euharistia este culminarea tuturor celorlalte Taine. Credincio ii urc spre ea, sau se preg tesc pentru primirea deplin a lui Hristos, la început prin Taina Botezului i a Mirungerii, iar dup aceea, dac au f cut p cate, prin Taina Poc in ei, sau în orice caz prin post i printr-o deosebit ferire de gânduri i de fapte necuvenite. Astfel, înt ri i de primirea lui Hristos în Euharistie, ei pot primi i puterea jertfei Lui spre închinarea sau jertfirea vie ii lor lui Dumnezeu i Bisericii, sau îndatoririlor pline de Duhul lui Hristos fa de semeni.

Protestantismul, socotind c problema mântuirii noastre s-a rezolvat în mod juridic, prin suportarea de c tre Hristos a mor ii în locul nostru, e firesc nu numai s nu admit Euharistia ca jertf , ci i s ia temelia tuturor Tainelor, al c ror con inut interior e puterea st rii de jertf actual a lui Hristos.
Catolicismul, considerând problema mântuirii rezolvat tot într-un mod juridic, a men inut Euharistia ca Jertf i toate celelalte Taine pe baza tradi iei Bisericii vechi, dar nu mai pune Jertfa euharistic în leg tur cu starea de jertf actual a lui Hristos, ci recurge la tot felul de alte explica ii neconving toare ale caracterului de jertf al Euharistiei i nu mai vede strânsa leg tur între împ rt irea credincio ilor de Hristos i starea Lui de jertf ; ci o vede numai ca unirea din iubire cu Hristos, ca izvor de putere, de bucurie i de înviere. Deci separ caracterul de tain al Euharistiei de cel de jertf , i, în acord cu aceasta, nu mai vede nici în celelalte Taine un aspect de jertf . Iar acest fapt st în leg tur cu eliminarea eforturilor ascetice din via a credincio ilor, afirmându-se numai importan a semnelor de putere, ne-observând c *o putere lipsit de tr s tura ascetic devine o putere de caracter lumesc, neduhovnicesc.*

Dispozi ia activ de jertf echivaleaz cu mi carea de convergen ; dar nu numai între Fiul lui Dumnezeu devenit om i cei ce cred în El, ci i între to i ace tia. C ci voia Iui Dumnezeu cu care se pun ei de acord, voie te ca ei s se afla în raportul de jertf i de convergen i între ei.

Cre tinismul afirm credin a c contradic ia este expresia p catului, iar jertfa, departe de a fi contrar mi c rii, este mi care de convergen spre înaintare. Mi carea nu- i pierde astfel noima prin întoarcerea ei etern în cerc, ci duce pe parteneri la o cunoa tere mereu mai aprofundat a infinit ii fiin ei i dragostei treimice, ceea ce d putin a unei particip ri ve nic noi la aceast infinitate a persoanelor umane.

Tainele, între inând în via a credincio ilor în Hristos puterea lor de a se jertfi f r sfâr it, sus in în ei prin aceasta mi carea de convergen i de înaintare nesfâr it .

În Euharistie Hristos Se aduce jertf Tat lui ca om, dar nu în mod juridic, ci El ne deschide prin aceasta calea spre Tat l. Deci pentru aceasta Se pune El la dispozi ia noastr în Euharistie: ca odat cu Sine s ne ofere i pe noi Tat lui. C ci, întrucât la Tat l nu putem intra decât în stare de jertf curat , starea aceasta de jertf curat n-o putem dobândi decât numai din starea de jertf curat a lui Hristos, Care în sensul acesta Se aduce continuu Tat lui, pentru a ne da puterea s ne aducem i pe noi cu Sine. "A adar în Hristos câ tig m putin a de a veni în fa a lui Dumnezeu, c ci ne învrednice te de acum de privirea Lui, ca unii ce suntem sfin i i"[71]; sau: "C ci totdeauna i în mod sigur noi vom fi primi i în chip favorabil de Tat l, dac Hristos ne introduce ca Preot la El"[72].

Dar Hristos ne aduce ca jertfe nu ca pe ni te obiecte, ci ca persoane, deci ca jertfe care ne aducem i noi pe noi în ine. Aceasta trebuie s o facem noi printr-o via tr it pentru Dumnezeu i moart patimilor care ne leag de lume, sau ne închid în noi în ine: "Murind lumii prin mortificarea trupului, noi tr im pentru Dumnezeu prin via evanghelic i, ridicându-ne prin jertfa Duhului, noi vom r spândi o mireasm binepl cut i vom afla intrare la Tat l prin Fiul"[73].

Dar puterea pentru aceast via de jertf o lu m din starea de jertf în care ne transpunem cu Hristos în Euharistie. Astfel prin faptul c Hristos ne ia i pe noi ca s ne aduc , prin împreuna-noastr jertfire cu Sine, jertf Tat lui, se produce o uniune strâns între jertfa Lui i jertfa noastr , în sensul c jertfa noastr face parte din jertfa Lui, i jertfa Lui din jertfa noastr , sau noi suntem în El, Cel ce Se aduce, i El în noi care ne aducem: "Dup ce S-a sculat din mor i Emanuel, noul rod al omenirii întru nestric ciune, S-a suit la cer, ca s Se arate acum pentru noi în fa a lui Dumnezeu i Tat l" (Evr. 9, 24), nu aducându-Se pe El însu i sub vederea Lui (c ci este pururea împreun cu El i nu e lipsit de Tat l ca Dumnezeu), ci aducându-ne în Sine sub vederea Tat lui, mai vârtos pe noi cei ce eram în afara fe ei i sub mânia Lui din pricina neascult rii în Adam[74]. Sau: "Fumul ce se ridic din Miel diminea a i spre sear e un tip al

---

[71] Sfântul Chiril din Alexandria, *op. cit.,* cartea XVII, P.G., 68, 1096 B.

[72] Idem, *op. cit.,* cartea XVI, P.G., 78, col. 1016 B.

[73] *Ibid.,* col. 1013 D.

[74] *Ibid.*

Celui ce dimpreun cu noi i din mijlocul nostru Se înal   spre Tat l întru miros de bun mireasm , aducând împreun cu Sine i via a celor ce au crezut în El[75]”.

Aceasta se datore te mai ales faptului c El a devenit prin întrupare ipostasul nostru fundamental. Jertfa Lui nu e jertfa pentru El, ci pentru noi. Dar pentru aceasta trebuie s ne însu im jertfa Lui cea pentru noi, ca i El s - i însu easc jertfa noastr în mod actual, aducând-o ca jertf a Lui. Mireasma jertfei Lui devine astfel mireasma jertfei noastre, i mireasma jertfei noastre, mireasma jertfei Lui. “C ci în Hristos este aducerea noastr   i prin El ne apropiem noi cei întina i. Dar ne îndrept m prin credin   i ne oferim Tat lui spre miros de bun mireasm , nemaiavându-ne pe noi în ine, ci pe Hristos în noi, buna mireasm duhovniceasc ”[76].

Pâinea adus ca prescur lui Dumnezeu e ceea ce între ine via a oamenilor, deci comunitatea anun   prin gestul acesta c pune îns i via a ei la dispozi ia lui Dumnezeu. Dar pâinea ca i via a proprie o au oamenii ca dar de la Dumnezeu. În pâinea pe care o aduc lui Dumnezeu întorc deci acest dar, sau condi ia vie ii lor i deci îns i via a lor în devenire, lui Dumnezeu. Dar prin coborârea Duhului Sfânt pâinea oferit sau via a oferit ca dar e pref cut în trupul lui Hristos, care dându-se credincio ilor, ca un dar superior, înal   toat via a lor la o stare îndumnezeit . Dar, ca s prefac pâinea oferit de comunitate în trupul S u, Hristos trebuie s o ia în Sine ca o jertf a acesteia. Euharistia se constituie astfel ca un dialog i ca o întâlnire de daruri între oameni i Dumnezeu în Hristos, ca o culminare a acestui dialog i întâlniri. Dialogul acesta se desf oar nu numai în via , ci i de-a lungul întregii Liturghii, în l ându-se pân la treapta culminant pe care o ia în Euharistie.

Nu exist nici o separa ie individualist între jertfa lui Hristos i jertfa noastr . E o întâlnire deplin între Hristos i noi, o comunicare intim în dispozi ia de jertf   i în starea de jertf a Lui i a noastr . Deci pe de o parte ne oferim lui Dumnezeu, dar pe de alta ne ia Hristos i ne încadreaz în jertfa Lui, sau actualizeaz jertfa Lui pentru noi, ca jertf a noastr adus de El, sau face a Lui jertfa noastr . “Fiecare î i ofer via a sa ca dar Dumnezeului atotst pânitor”[77]. Dar ea e încadrat de Hristos în jertfa Lui, oferind-o ca o rodire a jertfei Lui pentru noi, ca o actualizare a ei.

Dar, precum nu exist o separa ie individualist între jertfa mea i a lui Hristos, a a nu exist nici între jertfa mea i a celorlal i. De aceea, Euharistia este a Bisericii, a comunit ii. Iar comunitatea bisericeasc s-a oferit nu numai prin pâine, ci prin toate rug ciunile ei, prin toate declara iile ei de predare lui Dumnezeu, declara ii în care se exprim sim irile ei: “Pe noi în ine i unul pe altul, i toat via a noastr lui Hristos Dumnezeu s o d m”. Ea se ridic spre unificarea cu Hristos prin rug ciunile de cerere a Duhului Sfânt peste via a ei i,

[75] *Op. Cit.,* cartea XVH, P.G., 68, col. 1113 B.

[76] *Op. cit.,* cartea XV, col. 973 B.

[77] *Op. cit.,* cartea XVI, col. 1013 D.

în momentul culminant, prin invocarea Duhului Sfânt, când preotul spune: “Trimite Duhul T u cel Sfânt peste noi i peste aceste daruri ce sunt puse înainte”.

Duhul preface jertfa de pâine i de vin a comunit ii, a vie ii ei, în jertfa lui Hristos, în trupul Lui jertfit, pe care Hristos îl aduce Tat lui, dar apoi îl d spre mâncare i b utur comunit ii, pentru a se umple i ea i mai mult de trupul Lui jertfit. În scopul acesta a pref cut pâinea i vinul în trupul i sângele S u, aducându-Se Tat lui i împ rt indu-Se credincio ilor sub chipurile acestora.

Trupul S u personal jertfit se întâlne te cu trupul S u tainic, jertfit în pâinea i în vinul euharistic. Trupul jertfit al Domnului în Euharistie e numai trupul Lui, dar are în El darul comunit ii, sau jertfa ei ca s o prezinte astfel în Sine, i pe aceasta, Tat lui. Comunitatea, de i prezent ca jertf în pâinea pref cut în trupul Lui, nu se confund totu i cu trupul lui Hristos cel personal, ci r mâne mai departe într-un raport dialogic cu El, ca rezerv infinit de daruri. Comunitatea i-ar pierde în cazul confund rii în Hristos cel personal caracterul *comunit ii de persoane,* depersonalizându-se. Credincio ii p streaz totdeauna con tiin a c prin Hristos se aduc i ei în i i, de i se aduc prin puterea lui Hristos, i prin aceasta îi aduce i Hristos. Îi aduce îns în jertfa Lui, ca persoane distincte, nu ca obiecte amalgamate.

Mai ales în momentul împ rt irii, comunitatea, de i strâns unit în El de mai înainte, prime te numai trupul lui Hristos. C ci totdeauna Hristos r mâne distinct de ea ca Cel ce Se împ rt e te. Unitatea cu Hristos trece prin diferite grada ii, dar totdeauna persoanele credincio ilor r mân distincte, ca partenere ale dialogului i ca cele ce se împ rt esc de Hristos, nu ca cele care se dau unele altora spre împart ire, sau ca cele care se împ rt esc în vreo anumit privin de ele însele. Iar aceasta se întâmpl i cu comunitatea: oricât de unit ar fi cu Hristos, ea e totdeauna cea care se împ rt e te de Hristos, i Hristos, Cel care Se d spre împ rta ire. Niciodat comunitatea nu se împ rt e te i de ea îns i. Caracterul personal distinct al credinciosului i faptul c se împ rt e te numai de Hristos i nu i de comunitate este afirmat în cuvântul preotului de la Împ rt anie: “Împ rt e te-se robul lui Dumnezeu (N), cu cinstitul trup t sânge al Domnului i Dumnezeului nostru Iisus Hristos“.

Ca în toate Tainele, a a i în Euharistie, prin Tain se inaugureaz o rela ie personal sau o treapt nou a rela iei personale a lui Hristos cu fiecare persoan , de i aceasta are loc în cadrul comunit ii, într-o leg tur a fiec rei persoane cu celelalte. Harurile Tainelor se d ruiesc persoanelor, pentru c lor li se încredin eaz r spunderea pentru actualizarea i dezvoltarea lor, prin eforturile unei vie i de jertf , din puterea jertfei lui Hristos.

Dialectica asum rii noastre ca jertf în Hristos i men inerii noastre distincte se concretizeaz i în faptul c , pe lâng prescura din care se ia agne ul, ca trupul viitor al lui Hristos, credincio ii aduc i prescurile din care se iau

p rticelele care sunt a ezate în jurul agne ului, împreun cu ale sfin ilor i a Maicii Domnului. Practica miridelor nu e pomenit înainte de sec. XI. Se tie dinainte de acel timp c se pomeneau simplu numele celor ce o cereau, dup proaducerea darurilor[78]. Aceasta înseamn c jertfele credincio ilor se considerau i atunci c sunt asumate de Hristos în jertfa Lui. Dar mai târziu, pentru a se evita ideea depersonaliz rii jertfelor credincio ilor, s-a socotit necesar s se precizeze i persisten a lor ca persoane în aducerea jertfei lor, punându-se p rticelele lor lâng agne .

În sensul acesta, Sfântul Chiril din Alexandria ne vede pe de o parte inclu i ca jertfe în Hristos, pe de alta, afirm deosebirea jertfelor noastre, de jertfa lui Hristos. El red faptul dialectic c cei ce se jertfesc unii altora, sau unii pentru al ii, pe de o parte converg între ei, pe de alta se disting, sau mor loru i, numai unei existen e individualiste, separate, i nu de tot, nu unei vie i de s vâr ire a binelui, expresie a responsabilit ii personale. “A adar, i noi în Hristos ne vom opri de la str duin ele p mânte ti, împlinind sabatismul spiritual. Dar nu ne vom opri de la faptele sfin ite, adic de la datoria de a aduce lui Dumnezeu jertfe duhovnice ti i daruri spirituale. Ci, p ind pe urmele lui Hristos, dup cum s-a scris (1 Pt. 2, 21), ne vom jertfi pe noi în ine”[79].

De aceea nu s-a adoptat ideea c aceste miride, reprezentând jertfirea vie ii personale a credincio ilor, s-ar preface i ele în trupul lui Hristos. Desigur, cu atât mai pu in se putea admite ideea c ele se prefac în trupurile celor ce le aduc. Aceasta ar fi implicat ideea c credincio ii se împ rt esc i cu ei în i i sau cu al ii, lucru care a voit s se evite prin introducerea miridelor. Astfel, s-a conciliat faptul c credincio ii se împ rt esc de trupul lui Hristos, cu faptul c ei r mân chiar prin împ rt ire într-o existen   distinct de Hristos, mai bine zis, neconfundat cu a Lui. Dialectica unit ii credincio ilor în Hristos, dar f r împ rt irea unora de al ii ca de trupul lui Hristos, ci numai de puterea lui Hristos ce iradiaz din to i, sau din unii mai mult, iar din al ii mai pu in, s-a concretizat pe de o parte prin prefacerea jertfei de pâine a comunit ii, în trupul lui Hristos, pe de alta, prin a ezarea tuturor miridelor pentru credincio i în jurul agne ului.

În comuniunea trupului tainic al Domnului intr   i sfin ii, i mai ales Maica Domnului. Într-un fel, p rticelele lor reprezint predarea lor tainic lui Dumnezeu, dup asem narea lui Hristos; într-alt fel, închinarea tuturor biruin elor lor duhovnice ti ca daruri aduse lui Hristos, în calitate de dovezi ale rodirii jertfei Lui în ei, ca pilde ale ei spre urmare de c tre cei vii[80]. De i uni i la

---

[78] Pr. Petre Vintilescu, *Liturghiile bizantine,* Bucure ti, 1943, p. 26

[79] Sfântul Chiril din Alexandria, *op. cit.,* cartea XVI, col. 1026.

[80] În sensul acesta se predau i ei ca jertfe: “deci mintea sfin ilor e sfin it , via a lor e sfânt , mai presus de pl cerea trupeasc , liber de grij lumeasc , frumoas prin cugetul ei m surat i neîmpr tiat spre cele din lume. Pentru aceea se predau Lui spre miros de bun mireasm ” (Sfântul Chiril din Alexandria, *op.cit,* cartea XVI, col. 1021 C).

maximum cu Hristos, totu i ei sunt i prin miride reprezenta i ca persoane distincte; i tocmai de aceea nu se prefac nici ele în trupul lui Hristos, precum nu se prefac nici în trupurile lor; pentru c nu ne împ rt im nici cu ei, ci ne bucur m doar de iradierea puterii lui Hristos prin ei. De aceea ei sunt pomeni i pentru a sl vi pe Hristos i jertfa Lui, dar i spre sl virea lor. Sfântul Chiril din Alexandria zice undeva în scrierea *Închinare în Duh i Adev r:* “Biruin ele sfin ilor Sunt daruri ce trebuie închinate lui Hristos, Arhiereul tuturor, i nu trebuie s r mân near tate popoarelor”[81].

Dar e de remarcat c nu numai Hristos Se aduce pe Sine i aduce i comunitatea ca jertf , ci i comunitatea, aducându-se pe sine jertf din puterea jertfei lui Hristos, Îl aduce pe Hristos. Prin aceasta se afirm i mai mult persisten a comunit ii ca comunitate de persoane i reciprocitatea dintre Hristos i comunitate în aducerea jertfei. “Înc aducem ie aceast jertf cuvânt toare i f r de sânge i cerem i Te rug m i cu umilin la Tine c dem: Trimite Duhul T u cel Sfânt peste noi i peste aceste daruri ce sunt puse înainte”.

Aceasta arat c momentul aducerii lui Hristos ca jertf coincide cu momentul prefacerii darurilor[82]. Dar arat i c aducerea jertfei implic i o anumit sfin ire a comunit ii prin pogorârea Duhului Sfânt, deci un aspect de Tain . Credincio ii se aduc pe ei, oferind pâinea i vinul amestecat cu ap , care reprezint îns i substan a vie ii lor. Inten ia de a se aduce pe ei în i i în aceste daruri se arat i prin rug ciunile cu care înso esc aceast aducere, care exprim mai clar îns i d ruirea lor duhovniceasc . Pentru c cel ce se roag , se d ruie te lui Dumnezeu.

Mai trebuie amintit c substan ele destinate s se prefac în trupul credincio ilor sunt în acela i timp substan ele principale din care s-a constituit i trupul lui Hristos: pâinea, vinul i apa. Ele se prefac la Liturghie în mod instantaneu în trupul i sângele lui Hristos i, pe calea aceasta, în trupul i sângele credincio ilor. Unirea comunit ii cu Hristos în rug ciune spore te puterea duhovniceasc prin care se s vâr e te aceast prefacere. C ci totul se înduhovnice te din puterea trupului înduhovnicit al lui Hristos.

Totu i, întrucât sfin irea deplin depinde de împ rt irea de jertf , se intercaleaz o distan între momentul prefacerii sau al realiz rii Euharistiei ca jertf i cel al împ rt irii, sau al realiz rii ei ca Tain . Acest spa iu e umplut de rug ciuni, pentru preg tirea credincio ilor în vederea împ rt irii cu trupul i cu sângele Domnului. Dar persistarea aspectului de jertf i în aspectul de Tain e indicat de însu i faptul c credincio ii se împ rt esc sub chipul pâinii i vinului, i preotul declar la fiecare credincios c se împ rt e te de trupul i de sângele Domnului, dar i de frângerea trupului imediat înainte de împ rt ire i de rostirea concomitent a cuvântului: “Se sf râm i Se împarte Mielul lui

[81] Vezi i *op. cit.,* cartea XVII, col. 1112 A, cartea XII, col. 736, 768.

[82] Nicolae Cabasila afirm aceasta în P.G., 150, col. 440 D. A se vedea studiul lui Ene Brani te: *Explicarea Liturghiei dup Nicolae Cabasila,* Bucure ti, 1943, p. 87-96.

Dumnezeu, Cel ce Se sf râm i nu Se desparte, Cel ce Se m nânc pururea i niciodat nu Se sfâr e te, ci pe cei ce se împ rt esc îi sfin e te”. Chiar sfin irea credincio ilor ce se împ rt esc este un efect al împ rt irii de jertf , însemnând o i mai deplin transpunere a credincio ilor în starea de jertf din puterea jertfei lui Hristos. Propriu-zis, *de-abia prin actul împ rt irii credincio ilor se încheie Euharistia ca jertf   i ca Tain , c ci abia acum se înf ptuie te scopul ei de jertf adus Tat lui, dar i pentru sfin irea credincio ilor; abia acum se roste te numele fiec rui credincios, ca la toate Tainele.*

Frângerea trupului dinainte de împ rt ire duce la cap t o frângere început la proscomidie, care reprezint na terea Domnului, i arat c înc în ea era implicat destina ia Lui pentru Cruce i pentru împ rt ire. Aceast rânduire a Lui de la na tere ca s fie jertfit, Îl arat c nu e în stare de jertf numai în timpul r stignirii, ci i dup înviere i în l are, ca s ne putem împ rt i de El în stare de jertf , pentru a ne însu i i noi aceast stare.

De aceea, credincio ii ortodoc i se apropie de trupul jertfit al Domnului dup un anumit post, reprezentând dispozi ia lor spre jertf . Din aceast înv   tur a P rin ilor biserice ti despre starea de jertf a lui Hristos dup Înviere a rezultat i ideea Iui Nicolae Cabasila c momentul aducerii Iui Hristos ca jertf coincide cu prefacerea darurilor, întrucât trupul lui Hristos, care ia în acel moment locul pâinii, e trupul jertfit al Lui[83]

Ne tiind de aceast stare de jertf în continuare a lui Hristos, pentru c teoria juridic a satisfac iei nu cuprinde acest aspect, teologii catolici au c utat solu ii artificiale i neangajante pentru via a noastr la întrebarea despre esen a i momentul actului de jertf în Euharistie; adic plasarea ei la proscomidie sau la împ rt ire, reducerea actului de jertf la înf i area trupului i sângelui desp r ite sub chipul pâinii i vinului, distrugerea inten ionat prin prefacere, transpunerea lui Iisus în stare de mâncare etc[84].

Dar Biserica afirm   t o împ rt ire de Hristos cel jertfit i înviat în via a viitoare, pe care o anticipeaz împ rt irea în timpul de acum cu acela i Hristos. În aceast împ rt ire etern se încheie *iconomia mântuirii, ca unire etern a oamenilor cu Dumnezeu în Hristos.* Euharistia în via a de veci este, ca încoronare a iconomiei dumnezeie ti, acea unire des vâr it între crea ie i Hristos, în care “Dumnezeu va fi totul în toate” (1 Cor. 15, 28).

---

[83] M. Jugie nume te aceast solu ie “subtil   i ingenioas ” (la Ene Brani te, *op. cit.,* p.92). De fapt ea nu e o solu ie personal , ci înv   tura de totdeauna a Bisericii despre starea de jertf a lui Hristos dup înviere, pentru ca jertfa Lui s fie mereu putere de jertf pentru noi.

[84] H. Andrutsos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe*, trad. rom., Sibiu, 1930, p. 397-398.

4. Preotul ca s vâr itor al Euharistiei

S vâr itorul v zut al Euharistiei este preotul sau episcopul ca organ al lui Hristos i ca reprezentant al Bisericii. Credincio ii tr iesc în aceasta faptul c Hristos care Se aduce pentru ei este deosebit de ei; i ca atare Se folose te de o persoan deosebit de ei i rânduit de El însu i printr-o sfin ire special , ca organ al s vâr irii v zute a Tainelor. Preotul e sfin it printr-o sfin ire special , cum i Hristos însu i a fost sfin it, ca om de Tat l prin Duhul, pentru aducerea Sa ca jertf .

Aceasta leag Euharistia de Biseric . Fiindc episcopul sau preotul sunt sfin i i de Dumnezeu în Biseric i pentru Biseric , având s s vâr easc Tainele în ea i pentru ea. C ci Hristos care e în cer e acela i care e i în Biseric , ea fiind trupul Lui tainic; nu e alt Hristos cel din cer, decât cel din Biseric . Iar în spatele preotului st Biserica. El înal rug ciunile ei, comunitatea îl acompaniaz , el aduce jertfa lui Hristos, ca jertf pentru Biseric i într-alt sens ca jertf a Bisericii. Episcopul i preotul nu au luat de la ei aceast calitate i deci nu aduc de la ei în i i pe Hristos ca jertf , ci Hristos trebuie s indice i s sfin easc în acest scop o persoan deosebit . Dar aceasta o face în Biseric . Aceasta mai ales c Hristos Se aduce jertf nu pentru unul singur, ci pentru to i, pentru întreaga comunitate, sau pentru Biserica local [85]. De aceea nu se poate face cineva de la sine aduc tor al jertfei lui Hristos pentru toat comunitatea. Sfântul Chiril din Alexandria spune c a a precum în Legea veche numai în Ierusalim se putea jertfi mielul pascal, a a în Legea Noului Testament numai în Biseric , prin preotul legiuit, se poate aduce Hristos ca jertf . "C ci singurul loc cuvenit tainei lui Hristos este sfânta cetate, adic Biserica, în care este preotul legiuit i prin mâini sfin ite se s vâr esc cele sfinte... A adar ereticii care strâmb cele drepte dispre uiesc legea cu privire la aceasta, c ci jertfesc Mielul nu în sfânta cetate, nici prin mâinile celor ale i prin Duhul pentru sfânta slujb , ci, cum spune Sfântul Pavel, r pindu- i loru i cinstea i aducând jertf în tot locul"[86].

În afar de aceasta, credincio ii trebuie s tr iasc faptul c nici jertfele lor personale, reprezentând via a lor ca jertf , nu le prezint Tat lui ei în i i, ci prin Hristos, iar aceasta se arat în faptul c El rânduie te persoana uman prin care s vâr e te vizibil actul primirii jertfelor i rug ciunilor lor pentru a le prezenta Tat lui. Altfel raportul lui Hristos cu credincio ii se subtilizeaz într-o sim ire subiectiv în care e foarte greu de distins realitatea Lui obiectiv , adic într-o iluzie.

---

[85] Sfântul Chiril din Alexandria, *op. cit.,* cartea X, col. 673: "Emanuel a fost hirotonit, de Dumnezeu i Tat l, Legiuitor i Arhiereu peste noi (Evr. 9, 14), aducându-Se pe Sine însu i jertf pentru noi. Dar i Aaron, ca chip mai apropiat al nostru, a fost hirotonit de sus (*Ibid.,* col. 672).

[86] Idem, *op.cit.,* cartea XVII, P.G. cit., col. 1085.

Preotul d fermitate sim irii sale i a credincio ilor c prin el lucreaz Hristos, prin importan a ce o are în slujba lui rug ciunea Bisericii pentru comunitate i pentru credincio i. Importan a lui e implicat în smerenia lui, manifestat în rug ciunea autorizat de Hristos i de Biseric . În aceasta se simte prezen a lui Hristos. Prin rug ciunea Bisericii el se supune lui Hristos, a teptând totul de la El, dar se i une te cu El. i nu se supune i nu se une te ca persoan particular , ci ca reprezentant al comunit ii i al credincio ilor, c ci el se roag pentru comunitate i pentru credincio i i în el i cu el se roag comunitatea i credincio ii. El însu i î i face inima larg în rug ciune, încât simte cum cuprinde comunitatea i pe credincio i, rugându-se în rug ciunea lui. De aceea în chemarea Duhului Sfânt peste daruri e i comunitatea în el, o comunitate ce se ofer prin rug ciune i prin darurile euharistice lui Dumnezeu. E necesar de aceea unitatea comunit ii în credin a cea dreapt   i în rug ciunea ce rezult din ea, deci i unitatea ei cu Hristos în Duhul Sfânt, unitate exprimat   i sus inut de rug ciunea i credin a preotului c Duhul Sfânt efectueaz prefacerea darurilor odat cu sfin irea comunit ii[87]. De aceea Biserica ortodox nu poate admite slujba prefacerii euharistice i împ rt irea cu cei de alte credin e.

Eliminarea epiclezei în liturghia catolic st în leg tur cu diminuarea importan ei rug ciunii preotului i a comunit ii în prefacerea euharistic . Iar odat cu aceasta, i cu diminuarea rolului Duhului Sfânt. C ci Duhul lucreaz prin rug ciune. Prefacerea a devenit urmarea automat a cuvintelor de instituire a Tainei de c tre Hristos la Cina cea de Tain , deci a unor cuvinte rostite în trecut. Prin epiclez   iese în relief importan a rug ciunii episcopului sau a preotului, ca expresie a sim irii smerite a lucr rii Duhului lui Hristos care lucreaz prin el i ca mijloc de tr ire vibranţ a rug ciunii comunit ii, unit în el i cu el, în rug ciune. Unitatea Bisericii se pierde acolo unde in ii se roag separat, sau caut o unitate a rug ciunii lor în vaga sim ire momentan , iar prefacerea nu e legat de rug ciunea comunit ii unite în Hristos, care î i tr ie te aceast unitate a rug ciunii într-o persoan reprezentativ   i v zut ca centru obiectiv de convergen   a ei. A a e cazul în protestantism. Ea se sl be te i acolo unde membrii ierarhiei se folosesc de mijloace str ine de rug ciune pentru men inerea unit ii Bisericii în Hristos, aceasta fiind conceput mai mult

---

[87] N. Nisiotis, *Eucharistic Worship and Intercommunion,* în rev. Oikumene, nr.6, dec.1962, pub1icat de departamentul Jeunnesse al Consiliului Ecumenic al Bisericilor: "Trebuie v zut plenitudinea liniilor verticale i orizontale ale prezen ei trupului lui Hristos, reprezentând integralitatea tainei Bisericii, care este trupul lui Hristos i se une te cu El în jertfa euharistic . Nu e aici un act izolat, nu sunt numai elemente obiective, nu e un moment magic al prefacerii materiei". Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie,* Neuchâtel, Delachaux et Nestle, 1959, p. 251: "Gre eala doctrinei e de a se ocupa cu obiectul, i nu cu subiectul, cu pâinea, i nu cu omul. Desigur îns c e necesar s accentu m c nu trebuie v zut unirea omului cu Hristos în afara materiei, c ci trupul e legat indisolubil de materie. i, la fel Hristos, prin întrupare".

ca unitate impersonal i antipersonal , dezlegat de Hristos, cum e cazul în catolicism, unde de asemenea prefacerea nu e legat de aceast unitate a Bisericii, prin rug ciune, cu Hristos.

În Biserica ortodox , toate Tainele se s vâr esc prin Duhul Sfânt, invocat prin rug ciunea preotului ca rug ciune a Bisericii i ca expresie a con tiin ei smerite c totul vine de Ia Dumnezeu prin rug ciunea Bisericii, c deci rug ciunea lui e rug ciunea Bisericii i a fiec rui credincios, f cut din puterea Duhului prezent în Biseric   i venind în Biseric . În con tiin a acestei smerenii preotul sau episcopul constat c Taina se s vâr e te, în urma acestei rug ciuni, de Duhul lui Hristos i nu declar c El o efectueaz . El spune: “Boteaz -se”, nu “Eu te botez” etc. Totu i aceast smerenie nu înseamn anularea persoanei lui, c ci f r persoan nu e rug ciune i f r o persoan în care se concentreaz rug ciunea tuturor nu se realizeaz concret unitatea comunit ii.

În catolicism se trece de la afirmarea rolului individualist al preotului, lucr tor mai mult prin declara ii decât prin rug ciuni, la socotin a c rolul lui în Taine nu e indispensabil, v zându-se unitatea eficient a Bisericii într-o persoan dep rtat . i în leg tur cu aceasta nu se pune accent nici pe rela ia personal a primitorului Tainei cu preotul s vâr itor ca organ v zut al lui Hristos[88]. Astfel Botezul poate fi s vâr it nu numai la necesitate f r preot, cum e i în Biserica ortodox , ci chiar în afara Bisericii. Confirmarea e s vâr it de episcop. Taina Nun ii o s vâr esc cei ce se c s toresc, preotul fiind doar martor. Hirotonia o s vâr e te episcopul. În M rturisire penitentul tr ie te o rela ie cu legea divin   i bisericeasc abstract , nu cu fa a preotului reprezentând fa a personal iubitoare a lui Hristos. Maslul, ca extrem ungere a muribundului, nu mai are în acesta un partener con tient al rela iei cu preotul. R mâne singur Euharistia, în care rolul preotului î i p streaz necesitatea, dar f r epiclez ca rug ciune care accentueaz calitatea lui de persoan ca centru al rug ciunii comunit ii, transsubstan ierea f cându-se oarecum de la sine, prin repetarea cuvintelor de instituire ale Mântuitorului.

Astfel sc zând rolul preotului ca persoan , scade i importan a rela iei i a angaj rii personale a primitorului cu preotul; acesta nu mai e numit pe nume. Preotul declar numai: “eu te botez”, “eu te absolv”, “trupul lui Hristos”. Aceste cuvinte se pot referi la oricare ins dintr-o mas uniform   i indistinct . Exerci iul unei puteri asupra unei Biserici a c rei unitate e conceput ca aceea a unei mase, nu ca o unitate a persoanelor ce se întâlnesc prin rug ciune, st în leg tur cu acest fel de a administra Tainele unor in i neindica i pe nume. Puterea jurisdic ional a papei, nelegat de o Tain special în originea i practicarea ei, chiar când vrea s se considere primat de slujire, nu e primat de

---

[88] Se pune îns mare accent pe aceast rela ie în pastora ie. Dar o pastora ie ale c rei leg turi cu Tainele prin rug ciune nu se cultiv , nu risc s devin un mijloc de manevrare lumeasc a credincio ilor?

rug ciune, pentru c în acest caz n-ar putea fi primat de jurisdic ie.

Alt fel de primat nu poate exista. C ci episcopii i preo ii care sunt slujitori în rug ciune nu reduc pe cei pentru care se roag la o unitate de mas . Ba, mai mult, ei în i i se roag unii pentru al ii.

Protestan ii neag preo ia slujitoare special , pentru c ei nu consider prezentarea în continuare a lui Hristos ca jertf în fa a Tat lui pentru credincio i i trebuin a acestora ca ei s aduc jertfa lor, pe care Hristos s o primeasc , unind-o cu jertfa Sa. Ei contest necesitatea continu rii jertfei lui Hristos i necesitatea jertfei credincio ilor, socotind c mântuirea a fost ob inut prin jertfa adus de Hristos pe Golgota, care e echivalentul substitutiv juridic al p catelor omenirii odat pentru totdeauna. Pentru ei nu e deci necesar o actualizare a acestei jertfe, pentru ca cei ce vor s se mântuiasc , s se uneasc cu Hristos cel ce continu s fie în stare de jertf , nemaitr indu- i lui ca om, ci lui Dumnezeu.

Negarea preo iei slujitoare are ca baz concep ia despre o mântuire realizat în mod exterior într-un moment trecut al istoriei, acceptându-se credin a ca act pur subiectiv al celor ce vor s - i însu easc aceast mântuire, f r o angajare în curentul lucr rii mântuitoare a Iui Hristos, ca lucrare obiectiv în continuare.

Numai accep iunea mântuirii ca dependent de lucrarea obiectiv mântuitoare a lui Hristos, în continuare, face necesar i pe preot ca organ v zut, prin care Hristos s vâr e te în continuare aceast lucrare, în care este antrenat i credinciosul cu toat fiin a lui v zut i nev zut , sau C ruia ei trebuie s I se deschid i subiectiv. i numai aceast accep iune nu duce la un primat de jurisdic ie. Mântuirea noastr depinde de continuarea lucr rii de sus a lui Dumnezeu, nu de simpla noastr decizie subiectiv de a accepta c Hristos ne-a mântuit pe Golgota, nici de o atribuire a meritelor lui Hristos pe seama noastr , f r rug ciune. Faptul acesta trebuie concretizat în lucrarea obiectiv vizibil a preotului, prin care lucrarea lui Hristos ne atrage i pe noi în ea.

În privin a aceasta Legea Noului Testament împline te pe cea a Vechiului Testament. C ci a a cum acolo erau necesare jertfe obiective prin preo i, aici trebuie s se aduc jertfa obiectiv a lui Hristos prin preotul ca organ v zut al Lui. Deosebirea e numai c jertfele obiective aduse în Vechiul Testament nu erau suficiente pentru a aduce harul mântuitor, adic nu d deau putere credincio ilor s se jertfeasc împreuna cu Hristos cel aflat în continuare în stare de jertf , pentru c nici nu Se ar tase Hristos. Numai în Noul Testament jertfa obiectiv a lui Hristos, adus în continuare i extins în noi, are puterea transform rii noastre, a celor ce credem. Prin preo ia de atunci nu lucra Hristos, prin cea de acum lucreaz Hristos asupra celor ce cred.

Sfântul Chiril din Alexandria vede preo ia Noului Testament preînchipuit de cea a Vechiului Testament. Amintind de datoria preo ilor din Vechiul Testament “de a p zi preo ia lor i toate cele de la jertfelnic i cele din l untrul catapetesmei” (Num. 3, 6-10), Sfântul Chiril zice: “Iar dac ar vrea

cineva s cerceteze i rânduiala Bisericii, s-ar minuna pe drept cuvânt de preînchipuirea din lege. C ci episcopilor, ca unora ce au primit conducerea, i celor cu un grad mai mic, adic preo ilor, li s-a încredin at jertfelnicul i cele din l untrul catapetesmei”[89].

Departe de a sl bi con tiin a credinciosului c se afl în fata lui Dumnezeu, prezen a preotului cu lucrarea lui obiectiv d fermitate acestei con tiin e, prin faptul c face sim it pe Dumnezeu ca for obiectiv real în fa a omului, for necl tinat de instabilitatea sim irilor subiective, despre care cel ce le are nu tie dac au sau nu un con inut corespunz tor obiectiv i deci un temei obiectiv. Dar aceast prezent nemijlocit a lui Hristos cu jertfa Lui în fa a credincio ilor i în ei, e sl bit pe de alt parte de un primat de jurisdic ie în Biseric .

D Taina M rturisirii

Taina Euharistiei urmeaz , la începutul vie ii în Hristos, dup Taina Botezului i cea a Mirungerii, des vâr ind unirea celor intra i în Biseric , cu Hristos. În cursul vie ii cre tine ulterioare, ea urmeaz îns de obicei dup Taina M rturisirii, întrucât înt re te din nou unirea cu Hristos a celui ce prin p cate a pus o distan   sau o contradic ie între sine i Hristos. Prin m rturisire iese din aceast desp r ire. Pentru cei ce n-ar s vâr i nici un p cat dup Botez, sau ar dezvolta atât cât se poate puterile date lor la Botez, Euharistia ar putea fi împ rt it f r Taina M rturisirii, cu scopul unic de a uni pe aceia tot mai mult cu Hristos, sau de a alimenta continuu via a lor din Hristos. Dar întrucât nu exist om care s nu gre easc , sau s dezvolte deplin puterile ce i s-au dat prin Botez, prin cea a Mirungerii i prin Euharistie la început, Euharistia se împ rt e te dup m rturisirea gre elilor sau datoriilor neîmplinite i dup iertarea lor în Taina Poc in ei.

Taina M rturisirii, sau a Poc in ei, const în iertarea p catelor, celor ce le m rturisesc i se c iesc pentru ele, de c tre episcop sau preot - în mod v zut, i de c tre Hristos - în mod nev zut.

1. Instituirea Tainei i practicarea ei de la începutul Bisericii

Taina aceasta a fost instituit de Hristos prin faptul c El însu i a s vâr it-o, acordând cel dintâi iertarea p catelor unor persoane i prin faptul c a dat puterea iert rii p catelor i ucenicilor S i i urma ilor acestora.

De fapt cel dintâi care a s vâr it aceast Tain este Hristos, prin

[89] *Op. cit.,* cartea XIII, P.G. cit., col. 847.

iertarea p catelor acordat numeroaselor persoane care m rturiseau credin a în El, cerând ajutorul Lui i prin aceasta m rturisind implicit p catele lor i acceptând îndemnul Lui de a nu mai p c tui. În cele mai multe cazuri Hristos a împ rt it harul vindec rii i implicit al cur irii de p cate prin mâna Sa, sau printr-o materie atins de mâna Sa i pus în contact cu cel bolnav, sau printr-o putere ce iradia din trupul S u, sau pur i simplu prin apropierea celui bolnav de El i prin cuvântul Lui plin de puterea Lui dumnezeiasc , deci printr-o rela ie personal direct cu cel bolnav (Mt. 9, 28-29; 9, 22; 9, 25; 8, 31 etc.).

În preajma în l rii la cer, dat fiind c nu va mai putea acorda iertarea p catelor în mod vizibil, d putere ucenicilor S i ca s acorde aceast iertare. Aceast putere le-o d , comunicându-le Duhul S u cel Sfânt. Puterea aceasta este propriu-zis puterea Lui însu i, lucrând în ei. De aceea, iertarea acordat de ucenicii Lui i de urma ii acestora este acordat de Hristos însu i, adic este o iertare acordat în cer. i gr ind acestea, a suflat i le-a zis: "Lua i Duh Sfânt, c rora ve i ierta p catele, iertate vor fi; i c rora le ve i ine, inute vor fi" (In. 20, 22-23). E o putere pe care le-a f g duit-o Iisus ucenicilor de mai înainte, preg tindu-i pentru acest dar: "Adev r gr iesc vou : oricâte ve i lega pe p mânt, vor fi legate i în cer i oricâte ve i dezlega pe p mânt, vor fi dezlegate i în cer" (Mt. 18, 18). În sensul c Cel ce iart prin preo i este Hristos însu i, trebuie s în elegem cuvintele Sfântului Ioan Gur de Aur: "Câte le fac preo ii jos le înt re te Hristos Sus, i judecata robilor o confirm St pânul". C ci spune Sfântul Ioan Gur de Aur: "Ei au fost ridica i la aceast putere, întrucât s-au mutat mai înainte în cer i au dep it firea omeneasc i s-au eliberat de patimile noastre[90]". Adic preo ii în i i s-au mutat la cer, unindu- i judecata lor cu judecata lui Hristos, într-o total libertate de patimi i de nec utare la fa a omeneasc , sau l sând judecata lui Hristos s se exprime prin ei.

Putin a manifest rii puterii Sale prin alte persoane a ar tat-o Iisus cât a fost înc pe p mânt, vindecând persoane de la distan , prin persoane care au stat în rela ie nemijlocit cu El (Mt. 15, 28). Dar puterea special i permanent de a ierta p catele o d Hristos ucenicilor S i i urma ilor lor, nu tuturor celor ce au ajuns în leg tur cu El; i o d printr-un act verificabil obiectiv, ca s se vad c nu se fac st pâni prin voin a lor pe puterea lui Hristos.

Numai persoanele alese de Hristos într-un mod obiectiv verificabil, cum au fost ale i i apostolii, pot avea i pot exercita puterea lui Hristos cu seriozitate i pot fi lua i în serios de ceilal i în exercitarea ei, având atât cei ale i, cât i ceilal i în acest fapt garan ia obiectiv c ei au fost ale i de Hristos. Garan ia aceasta o au în faptul c cei ale i au fost ar ta i ca atare de c tre Duhul Sfânt printr-un act de consacrare s vâr it în Biseric i garantat de Biseric , prin invocarea Acestuia de c tre un episcop ca alt persoan consacrat în ea, pân la apostoli. Numai a a se poate verifica obiectiv c o persoan omeneasc nu i-a

[90] *Despre preo ie,* 111, P.G., 48, col. 645.

luat de la sine puterea lui Hristos de a ierta p catele. Numai a a se pot evita contest rile unor persoane alese de Hristos, în mod verificabil, de a putea exercita aceast putere; numai a a se poate evita preten ia neverificabil a unora c au primit puterea de la Hristos. C ci altfel ar putea pretinde to i credincio ii c sunt investi i cu puterea iert rii. Dar în acest caz, iertarea reciproc ar putea c dea într-un exerci iu de complezen . Cum s-ar putea trage o frontier între credincio ii care iau în serios exercitarea acestui act, cu cei ce nu-l iau în serios, sau fac din el un temei de complezen sau de resentiment?

În raportul cu Hristos i cu Biserica, persoanele alese în mod obiectiv pentru exercitarea acestei puteri, pe de o parte, primesc aceast putere de la Hristos, pe de alta, o primesc printr-un act s vâr it în Biseric i garantat de Biseric , adic de c tre o alt persoan aleas printr-un act s vâr it în Biseric , printr-o rug ciune i rânduial a Bisericii, o persoan garantat deci de comunitatea bisericeasc în comuniune cu toate celelalte comunit i biserice ti. Alegerea unei astfel de persoane e deci un act al Duhului Sfânt, dar i al Bisericii; sau al Duhului Sfânt lucr tor printr-un act vizibil s vâr it în Biseric , sau de Biseric . Actele s vâr ite de persoana consacrat în modul acesta au calitatea de acte ale lui Hristos, prin faptul c au girul Bisericii. *Biserica în calitate de trup al lui Hristos, plin de Hristos, e mediul vizibil în care i prin care Hristos alege unele persoane pe care le investe te cu puterea Sa, ca s exercite El însu i prin ele aceast putere.*

Taina iert rii p catelor de c tre episcopii i preo ii Bisericii a fost practicat de la începutul Bisericii. Cazul lui Anania i al Safirei dovede te, prin abatere, regula m rturisirii gre elilor, în fa a apostolilor (Fapte 5,3). E drept c în epistolele lui Iacob se d sfatul: “M rturisi i-v unul altuia p catele i ruga i-v unul pentru altul, ca s v vindeca i, c mult poate rug ciunea dreptului în lucrarea ei” (Iac. *5,* 16). Dar în acest text, precum se vede, nu se spune c prin aceast m rturisire reciproc credincio ii se elibereaz de p cate. Pentru aceasta, trebuie o iertare de la Dumnezeu, i aceasta o pot da numai episcopul sau preotul ca ale i i trimi i de Dumnezeu. Credincio ii î i vindec numai, prin m rturisirea reciproc i prin rug ciunile ce le fac unii pentru al ii, sl biciunile care-i duc la p catele ce i le-au ar tat. Pe lâng aceea, în Biseric se practic i o iertare a credincio ilor între ei pentru sporirea duhovniceasc a lor. Dar ea e numai o condi ie, ca Dumnezeu s dea ultima iertare *(Tat l nostru, Parabola celor doi datornici,* Mt. 3,23-25).

Dezlegarea p catelor a ar tat-o Sfântul Iacob prin versetul imediat anterior ca producându-se prin rug ciunea preo ilor.

Despre practicarea acestei Taine înc de la începutul Bisericii în toate cele trei componente ale ei (m rturisirea p catelor în fa a preo ilor, c in a pentru

ele i iertarea acordat de preot) exist numeroase m rturii[91].

Referitor la m rturisirea p catelor, *Epistola lui Varnava* spune cre tinului: “S - i m rturise ti p catele tale” (Cap. 19). La fel îi spune Clement Romanul: “E mai bine sa- i m rturise ti p catele decât s - i împietre ti inima”, f când men iune i de rolul preotului în primirea m rturisirii i în impunerea peniten ei ce îi urma (prima epistol c tre Corinteni, cap. 5 i 15). Prin adresarea c tre persoana a doua la singular, ace ti ucenici ai apostolilor arat c vorbesc despre o m rturisire individual a p c to ilor, nu de una în mas . Despre m rturisirea p catelor, în perioada imediat urm toare apostolilor, vorbesc i Ignatie Teoforul[92] i Sfântul Irineu[93].

În sec. III Tertulian aseam n m rturisirea p catelor cu ar tarea r nilor în fa a medicilor[94]. Cei ce nu le descoper din ru ine, mor ro i de ele[95]. “Eu nu dau loc ru inii, deoarece câ tig mai mult din lipsa ei”[96].

Pe larg s-a ocupat de m rturisirea p catelor înaintea preotului, de poc in a pentru ele i de iertarea lor prin preot, Sfântul Ciprian. El vede în preot de asemenea un medic sufletesc i accentueaz mult trebuin a m rturisirii p catelor în fa a episcopului sau a preotului i a cur irii de ele înainte de Sfânta Împ rt anie. El spune despre cei ce, în fa a unui pericol de moarte, trebuie s se cur easc de p cate imediat: “De sunt prin i de vreo strâmtorare sau primejdie de boal , s nu a tepte prezen a noastr (ca episcop, *n.n.),* ci pot s fac m rturisirea p catelor lor la orice preot... ca, punându- i mâinile spre peniten , s vin la Domnul cu pace”[97]. Sfântul p rinte cere o m rturisire individual a p catelor, ca preo ii s - i poat face o judecat dreapta despre starea celor ce se m rturisesc i despre peniten a ce trebuie s le-o impun [98]. El îndeamn pe cei ce voiesc s ob in iertarea de la preot ca, în loc s o ob in cu sila, sau cu vorbe perfide, s - i deschid inimile, ca “piepturile lor acoperite de tenebrele p catelor s cunoasc lumina peniten ei”[99].

Origen consider   i el m rturisirea p catelor la preot ca o ar tare a r nilor suflete ti la medici, pentru vindecarea lor prin peniten a ce li se recomand . “C ci Acela a fost c petenia medicilor, Care putea vindeca orice boal   i orice neputin ; iar ucenicii Lui, Petru i Pavel, dar i proorocii, sunt i ei medici, ca i to i care, dup apostoli, au fost pu i în Biseric   i c rora le-a fost

---

[91] A se vedea un num r mai mare de astfel de m rturii la: Pr. D. St niloae, *M rturisirea p catelor i poc in a în trecutul Bisericii,* în rev. Biserica Ortodox Român , 1955, nr. 3-4, p. 218-251.

[92] *Ep. c tre Filadelf.,* cap. 8, 2.

[93] *Adv. haeres.,* I, 6, 3; I, 13, 7.

[94] *Liber de poenitentia,* cap. 9, P.L., 1, 1354.

[95] *Op. cit.,* cap. 10, col. 1555: Cum erubesceritia sua pereunt.

[96] *Ibid.*

[97] *Ep. 18,* ed. Hartel, p. 523.

[98] *Ep. 59,* 17, ed. cit., p. 687; *Ep. 53,* ed. cit., p. 649.

[99] *Ep. 59,* 18, ed. cit., p. 687.

încredin at disciplina vindec rii r nilor, pe care i-a voit Dumnezeu s fie doctorii sufletelor în Biserica Sa”[100]. Existen a m rturisirii individuale înaintea episcopului (deci i a preotului) i dezlegarea de c tre episcop este certificat în sec. III i de *Didascalia Apostolilor,* care constituie textul de baz al c r ii I i II din *Constitu iile apostolice,* alc tuite mai târziu. Didascalia spune episcopului: “S nu dai pentru fiecare p cat aceea i sentin , ci pentru fiecare una proprie, judecând cu mult chibzuial fiecare gre eal , pe cele mici i pe cele mari, i într-un fel pe cea cu lucrul, într-altul pe cea cu cuvântul, în mod deosebit pe cea cu inten ia, sau calomnia, sau b nuiala. i unora le vei impune ajutorarea s racilor, altora posturi, iar pe al ii îi vei desp r i (αορισεις) pe m sura p catului lor”[101]. Desp r irea aceasta însemna oprirea de la Sfânta Împ rt anie, de la comuniunea cu Hristos i deci i de la comuniunea cu ceilal i (ex-comunicare).

2. Elementele constitutive sau fazele Tainei

Elementele constitutive ale Tainei sunt: *m rturisirea p catelor, c in a* pentru ele i *dezlegarea preo easc* . Dar m rturisirea p catelor nu se poate privi ca un act al penitentului desp r it de preot, iar c in a lui trebuie s se concretizeze în împlinirea unor fapte recomandate de preot. Astfel c rolul preotului nu se reduce la simpla dezlegare de la sfâr it, ci se exercit în toat desf urarea Tainei.

a. M rturisirea p catelor i valoarea ei spiritual .

Se poate spune c Taina aceasta este o Tain a comunic rii intime i sincere între penitent i preot, sau chiar o Tain a comuniunii între ei. În ea preotul p trunde în sufletul penitentului, care i se deschide de bun voie; nu r mâne la un contact trec tor i superficial. Atât contribu ia penitentului, cât i a preotului este cu mult mai mare în aceast Tain . În celelalte Taine harul lucreaz pe planul obiectiv, ontic, la r d cina fiin ei, în mod adeseori nesim it. Aci lucreaz prin angajarea mai am nun it   i mai vibrant a penitentului, prin m rturisire i c in , apoi a preotului în aprecierea mijloacelor recomandate penitentului pentru vindecarea sufleteasc a celui îmboln vit de pe urma unor p cate grele i apoi iar i prin contribu ia penitentului în împlinirea lor. Aceasta se explic din faptul c dac prin Taina Botezului i cea a Mirungerii i s-au iertat primitorului p catele prin simpla m rturisire a credin ei i angajare la p zirea ei i a poruncilor lui Hristos, Taina Poc in ei se s vâr e te cu un om

[100] *Selecta in Psalmos, hom. I in Ps.* 37, P.G., 12, col. 1386. *Ibid.,* col. 1542: “Omnes episcopi atque omnes presbyteri vel diaconi erudiunt nos et erudientes adhibent correptiones et verbis austeribus increpant”.

[101] *Const. Apost.,* cartea 11, cap. 48, P.G., I, col. 709.

care a dovedit că nu a conlucrat cu harul Botezului, ceea ce îl face mai vinovat și dă dovadă că în el s-a produs o boală, sau o slăbiciune, care-l poate duce și după această Taină la noi căderi. Deci el trebuie să explice din ce motive a căzut și care sunt slăbiciunile lui, pentru a fi vindecat. Apoi trebuie să arate prin căință și prin făgăduința de a nu mai păcătui o angajare cu mult mai hotărâtă în a combate slăbiciunile care au dat dovadă ca pot birui cu ușurință firea lui. Rostul acestei Taine arată că pentru recidiviștii în acelea și păcate grele, mijloacele de remediere a slăbiciunilor trebuie aplicate cu și mai multă strictețe. Altfel Taina nu are ca efect remedierea durabilă a omului și nu-l face iar și un om cu adevărat nou.

De aceea în această Taină penitentul nu face numai o mărturisire generală de credință și nu își ia numai un angajament general pentru o viață nouă în Hristos, ci își destăinuie intimitățile sufletului său în ceea ce au ele neputincios să reziste cu fermitate păcatelor; destăinuie slăbiciunile care l-au dus la păcate și care s-au dezvoltat de pe urma păcatelor. Iar preotului i se cere să cunoască aceste slăbiciuni care stau la baza păcatelor cunoscute de oameni și ale celor necunoscute, odată cu aceste păcate. Penitentul manifestă prin aceasta o încredere în preot ca în nici un alt om și așteaptă de la el sfat, ajutor și dezlegare. De aceea preotul trebuie să urmărească cu atenție mărturisirea, să pătrundă real în sufletul celui ce și-l deschide, ca să poată da un sfat și un ajutor potrivit cu slăbiciunile destăinuite. I se cere pe lângă autoritatea lui de reprezentant văzut al lui Dumnezeu, pe lângă o apreciabilă autoritate morală, și o bună cunoaștere a modului în care se pot lecui diferitele slăbiciuni omenești.

Mai mult, preotul trebuie să ajute și să îndrumeze prin întrebări pe penitent să meargă spre lucrurile esențiale în mărturisirea lui, pentru ca acesta să nu devieze, cu intenție sau din neștiința lucrurilor importante, într-o vorbărie sentimentală neesențială, prin care el acoperă mai mult adevăratele păcate și slăbiciuni și pleacă netămăduit sau fără recomandările necesare tămăduirii. Omul, care e dispus să micșoreze cu superficialitate sau să exagereze slăbiciunile sale dintr-o conștiință extrem de scrupuloasă, nu se poate ajuta singur în tămăduirea lor. El nu poate fi ajutat nici de către oricare alt om. Unii prieteni pot bagateliza slăbiciunile lui, alții le pot exagera și mai mult, dintr-o grijă prea mare față de el. Nici chiar cei cu cunoștințe bogate de ordin psihologic și psihiatric nu-l pot ajuta așa cum ajută un preot, pentru că omul are nevoie și de încrederea într-un ajutor dumnezeiesc ca să poată pune la contribuție toate eforturile voinței lui în vederea vindecării.

De la început până la sfârșit Taina aceasta se petrece între două persoane într-o relație de intimitate. Și relația aceasta este înlesnită pentru penitent de faptul că preotul i se înfățișează ca vorbindu-i în numele Domnului, atât cu iubirea iertătoare a lui Dumnezeu care nu-l face să dispere, cât și cu seriozitatea care-l oprește de la bagatelizarea slăbiciunilor sale. În faza mărturisirii penitentul își descoperă taina sa preotului ca nimănui altuia și

preotul cunoa te exclusiv taina lui. Penitentul tie c preotul nu va spune nim nui taina lui. Între ei are loc o tain i din acest punct de vedere. Deci între ei se realizeaz o leg tur sufleteasc profund i intim în acela i timp, cu totul deosebit . Numai preotul poate cunoa te cu adev rat pe penitent, c ci numai lui i se dest inuie penitentul cu toat sinceritatea, tiind c preotul nu va râde niciodat de sl biciunile lui, nu le va divulga i nici nu va manifesta surprindere ascultând cele mai grele abateri ale lui. Am putea spune c cei doi se leag într-o prietenie unic ; sufletele lor se ating i vibreaz în aceast atingere cu ceea ce au mai intim i mai serios în ele. Penitentul realizeaz cu preotul comuniunea maxim care se poate realiza cu un om. E un nou motiv pentru care Taina aceasta e Taina unei comuniuni cum nu exist alta: e Taina restabilirii comuniunii depline între un credincios i preotul ca organ v zut al lui Hristos i ca reprezentant al Bisericii. De aceea e Taina readucerii penitentului în comuniune cu Hristos i cu Biserica, preg tindu-l pentru comuniunea lui cu trupul lui Hristos. Nici un alt om nu poate împlini rolul de intermediar al comuniunii mai extinse cu al i oameni i cu Dumnezeu, decât preotul în Taina M rturisirii.

Dar intimitatea realizat între preot i penitent înc din faza aceasta a m rturisirii nu e numai de ordin sufletesc, c ci în ea intra un aer de neobi nuit seriozitate, de voin a a penitentului de revenire la puritate i a preotului de ajutorare real a lui. Seriozitatea aceasta are la baz con tiin a c în aceast rela ie este prezent în mod nev zut, dar transparent i sim it în mod tainic, Însu i Hristos, Care le cere i-i ajut în aceast inten ie a lor, Hristos, în fa a C ruia amândoi se simt r spunz tori, sau uni i prin r spundere. Penitentul are încredere în preot tocmai pentru c simte în el r spunderea fa de Hristos pentru sufletul s u, îl simte c -l ascult în numele lui Hristos i cu o putere real de ajutorare ce-i vine din Hristos. Iar aceasta îl face s - i deschid sufletul i s - i dest inuie p catele i sl biciunile cu toat sinceritatea, seriozitatea i c in a. Hristos însu i lucreaz în aceast Tain prin întâlnirea intimit ii sensibilizate a celor doi.

Îns i m rturisirea cu încredere, cu seriozitate i cu c in a penitentului este un efect al lucr rii lui Hristos. C ci altor oameni penitentul nu- i descoper toate p catele, sau î i descoper numai unele din ele, i adeseori cu un fel de bravare. Având pe Hristos lucr tor prin intimitatea serioas i vibrant stabilit între ei, Taina aceasta îi înal din planul sufletesc în planul duhovnicesc în care lucreaz Duhul Sfânt. De aceea se spune c preotul este duhovnic în aceast Tain i lucrarea lui în ea este o lucrare duhovniceasc .

Spa iul spiritual al Tainei, când se s vâr e te cu aceast seriozitate, a devenit sau a început s devin un spa iu al sfin eniei, care va avea un efect real asupra îndrept rii penitentului. Lucrarea de duhovnicie o va exercita preotul, mai ales, în a îndruma penitentul spre o via de c in sau de poc in , pe care trebuie s o împlineasc pentru vindecarea sa de r nile p catelor.

Faptul c preotul lucreaz ca organ v zut al lui Hristos i ca

reprezentant al Bisericii nu diminueaz responsabilitatea lui i deci putin a tr irii comuniunii personale între el i penitent în Hristos. Dimpotriv , responsabilitatea lui se ascute, pe m sura con tiin ei lui c este organ v zut al lui Hristos.

În cursul spovedaniei penitentul dep e te într-un anumit grad p catul sau puterea lui tocmai datorit acestei comuniuni între dou responsabilit i ce se compenetreaz . Cu cât e penitentul mai p c tos, cu atât preotul vibreaz de o mai mare responsabilitate de a recâ tiga sufletul lui, de o mai mare comp timire pentru el i de o mai acut tr ire a datoriei de a-l face s revin pe drumul mântuirii. Iar aceasta treze te o mai acut responsabilitate pentru p cate în penitentul însu i. Prezen a lui Hristos între ei doi se sugereaz prin faptul c preotul ascult m rturisirea penitentului în fa a icoanei lui Hristos, sau îi spune penitentului dup rug ciunile introduc toare: “Iat , fiule, Hristos st nev zut, primind m rturisirea ta cea cu umilin . Deci nu te ru ina, nici te teme, nici nu ascunde de mine nimic din cele ce-ai f cut, ci toate mi le spune f r s te îndoie ti i f r sfial , ca s iei iertare de la Domnul nostru Iisus Hristos”. Preotul îi cere deplin sinceritate, c ci m rturisirea lui nu se face numai înaintea omului, care poate fi min it, sau în fa a c ruia m rturisirea poate fi socotit ca o umilire nedemn de mândria omului, ci mai ales în fa a lui Hristos.

Adeseori omul contemporan se ru ineaz s - i divulge p catele, sau socote te nedemn pentru el s fac acest act de umilire în fa a unui preot. Dar pe de o parte simte i el nevoie s - i descarce con tiin a înaintea cuiva, iar pe de alta, î i d seama c preotul îi inspir încredere deosebit prin marea lui responsabilitate fa   de Hristos i prin smerenia cu care-l ascult   i care-l face s nu se socoteasc mai bun decât penitentul. De fapt, preotul se terge cu totul în fa a lui Hristos, punând în fa a con tiin ei penitentului pe Hristos, ca for suprem în fata c ruia nu se simte umilit nici un om, for care este în acela i timp Persoana cu cea mai în eleg toare i iert toare iubire a neputin elor omene ti, El, Care S-a rugat i pentru iertarea celor care L-au r stignit pe cruce.

Dar de ce e necesar m rturisirea p catelor pentru iertarea lor? Înc Tertulian a observat c Domnul nu cere m rturisirea p catelor pentru c nu le-ar cunoa te, ci pentru c m rturisirea lor e un semn de c in   real   i m re te c in a[102], fiind în acela i timp un semn de încredere în Dumnezeu i în preotul care-L reprezint .

Domnul are bucurie de m rturisire pentru c ea este începutul comuniunii în care reintr penitentul cu Hristos, i întrucât intr cu un om care I se înf i eaz în numele Lui. Penitentul recap t prin aceasta o smerenie sau o delicate e sufleteasc   i se jeneaz de p cat, de sup rarea lui Hristos; e o delicate e opus rigidit ii pornirii spre p cat, egoismului nep s tor sau disperat.

[102] *Liber de poenitentia,* cap. 9, P.L., I, col. 1354: “Exomologesis est qua delictum Domino nostro confitemur non quidem ut ignaro, sed quatenus satisfactio confessione disponitur, confessione poenitentia nascitur”.

El revine deci la capacitatea de comuniune în puritate cu ceilal i oameni. El face primul act de ie ire din închisoarea individualist orgolioas în el însu i, din nep sarea i insensibilitatea spiritual care-l in în afara comuniunii. M rturisirea îns i îl înal pe om, întrucât ea include c in a smerit pentru p catele m rturisite i voin a de a se elibera de st pânirea p catelor.

Prin m rturisire penitentul face primul act de ridicare deasupra p catului, ajutat de rug ciunile introduc toare i de îndemnurile preotului, sau i de întreb rile lui. Preotul îl ajut tot timpul m rturisirii, prin încurajarea la m rturisire, nemanifestând vreo l comie interesat de a ti, sau vreun semn de deosebit surpriz nepl cut , care ar putea frâna pornirea penitentului spre m rturisire; dar nici nep sare, absen sufleteasc , plictisire sau grab , ci o foarte uman în elegere, care totu i vrea s creeze i s men in starea de c in în penitent. El trebuie s arate prin fa a lui c p catele aflate nu creeaz o situa ie de disperare pentru penitent, dar nici nu trebuie bagatelizate.

Penitentul trebuie ajutat s se c iasc cu adev rat pentru ele, c ci prin c in se deschide poarta iert rii, i ea îi d o speran garantat de autoritatea lui Hristos, ajutându-l s dep easc el însu i p catele i sl biciunile sale.

Duhovnicul se face sensibil la p catele penitentului, pentru a trezi i spori sensibilitatea lui, dându-i prin aceasta puterea s se ridice din ele. El coboar cu Hristos, Cel ce Se coboar la neputin ele omului, dar într-o coborâre d t toare de putere. Pentru acest prilej de sensibilizare i c in , cu ajutorul duhovnicului, Hristos îi cere penitentului s - i m rturiseasc p catele. Dar i pentru putin a ca el s fie ajutat s fac alt pas mai departe în învingerea sl biciunilor sale, cum spune Tertulian.

For a p catului, aflat în sl biciunile penitentului, devenite ca o a doua fire, nu se destram într-o tr ire sentimental de un sfert de or sau ceva mai mult, cât ine m rturisirea. Pentru destr marea ei trebuie ca aceast stare sentimental contrar p catului s se concretizeze în fapte i atitudini contrare acelor sl biciuni, pentru a sl bi obi nuin a lor i a crea în fire alte obi nuin e. Cu aceasta începe faza poc in ei penitentului, care dezvolt c in a sau regretul pentru p catele s vâr ite i hot rârea luat de el de a nu mai p c tui.

b. Epitimiile recomandate de preot.

În recomandarea acestor fapte i atitudini rolul preotului iese pe primul plan. Dac în ascultarea m rturisirii, el a exercitat rolul unui prieten în eleg tor, amestecat cu acela al unui judec tor i medic care apreciaz natura i ponderea gravit ii celor ce i se m rturisesc, acum el exercit mai ales rolul unui judec tor dublat de al unui medic, care apreciaz mijloacele potrivite s vindece sl biciunile aflate. El e judec tor nu ca s rosteasc sentin e, ci ca s aprecieze cu iubire pentru penitent i cu pricepere de medic sufletesc mijloacele potrivite pentru vindecarea lui. Lucrarea de judec tor e o simpl lucrare de apreciere pus în slujba celei de medic.

Preotul d "canonul", sau "epitimia", adic aplic canoanele prev zute pentru diferitele p cate. Acestea nu au ca scop pedepsirea, ci vindecarea penitentului. Necesitatea preotului e pus în eviden , în aceast faz , prin faptul c penitentul nu- i poate fixa el însu i mijloacele de t m duire i nu i le poate da nici alt semen al s u, cu suficient autoritate, pentru a-l face s le împlineasc . Ele trebuie s i se dea în numele Domnului, reprezentat de o persoan deosebit de el, care are autoritatea de a fi aleas de Hristos i de a indica mijloacele corespunz toare voii lui Hristos. Penitentul însu i sau oricare alt om poate fi sau prea îng duitor, sau prea sever în mijloacele ce le recomand . Duhovnicului i se cere s fie în stare, prin citiri de c r i duhovnice ti, prin urm rirea diferitelor procese suflete ti, prin experien , nu numai s dea cu o anumit siguran sfaturile cele mai eficiente, ci i s le argumenteze în fa a penitentului, ca acesta s se lase convins s le urmeze.

Tradi ia Bisericii nu cunoa te p cate neiertabile. Expresia Mântuitorului "c rora le ve i ierta p catele" are un în eles general, iar Sfin ii P rin i i mai ales Herma[103], Origen[104] i Augustin[105] consider c prin aceast Tain se iart toate p catele. Apostolul Pavel iart pe incestuosul din Corint (1 Cor. 5, 1-5; 2 Cor. 2, 7), supunându-l în prealabil unei epitimii, iar Apostolul Ioan aduce la poc in i întoarcere pe un tân r care devenise c pitan de ho i i s vâr ea tot felul de nelegiuiri[106]. Dup m rturia lui Irineu, au fost primite la m rturisire public unele femei care au fost seduse la necinste de gnosticul Marcu[107], iar Dionisie al Corintului declar c to i cei ce se reîntorc dup orice gre eal sau din orice erezie trebuie s fie primi i[108].

Biserica a condamnat pe montani ti, care îi contestau dreptul s ierte uciderea, desfrânarea i idolatria, pe nova ieni, care considerau neiertabile nu numai p catele amintite, ci i toate p catele grele, ba, dup unii istorici, chiar i pe cele u oare. De asemenea a condamnat pe donati ti, care afirmau c nu trebuie primi i tr d torii (traditores), din timpul persecu iilor.

Dac în Evanghelia dup Matei (12, 31-32), se spune c blasfemia împotriva Duhului Sfânt nu se va ierta niciodat , sau în Epistola întâi a lui Ioan (5, 16) se deosebesc p catele în cele spre moarte i cele nu spre moarte, cele dintâi trebuie în elese ca învârto ri ale celor ce nu vor s se c iasc pentru p catele lor[109]. În Epistola c tre Evrei (6, 4-10 i 10, 26-29) se spun cuvinte aspre despre cei ce, cunoscând pe Hristos i având harul Lui prin Botez, au c zut de tot de la Hristos; deci se afirm greutatea acelora de a se reînnoi, odat

[103] *Past., Iv,* 3, Viz. 11, 2.
[104] *Epist.* 55, 22, 57.
[105] *Sermo* 352.
[106] Euseb., *Istoria Bisericii,* III, 23 i 24.
[107] *Adv. haeres.,* I, 13.
[108] Euseb., *Ist. Bis.,* IV, 23 i 31.
[109] H. Andrutsos, *Dogmatica,* trad. rom. cit., *p.* 404-405.

ce s-au obi nuit de a nu lua în serios pe Hristos ("Au c lcat în picioare pe Fiul lui Dumnezeu", 10, 29). Dar putin a iert rii e totu i admis , c ci tot în Epistola c tre Evrei (6, 12), se recunoa te putin a unei anumite z bave în împlinirea voii lui Hristos.

Dar de i prin Taina aceasta se iart toate p catele, primirea la Sfânta Împ rt anie este amânat în cazul p catelor grele, acolo unde nu se vede o c in pe m sura greut ii tor i înainte ca penitentul s fi ar tat prin fapte aceast c in i s fi c utat s - i vindece sl biciunile create de pe urma acestor p cate, care vor fi pricina repet rii lor. Obliga ia de a nu mai s vâr i p catele grele m rturisite trebuie demonstrat prin atitudini i fapte contrare lor, care constau i din anumite repara ii. Preotul le cere acestea pe baza cuvintelor Mântuitorului, Care declar c nu e suficient s f g duiasc cineva lui Dumnezeu c va tr i de aci înainte via a ca un dar închinat Lui, ci, dup ce face aceast promisiune, s se duc i s se împace cu pârâ ul s u (Mt. 5, 23-25).

De aceea Biserica a stabilit înc de timpuriu o vreme de poc in prin fapte de re inere i de vindecare a urm rilor pentru unele p cate grele ca omuciderea (inclusiv avortul), desfrânarea celor nec s tori i, adulterul, apostazia i erezia, grave r piri de bunuri str ine în diferite forme f i e i violente, sau ascunse i viclene (furt, în elare negustoreasc , c m t reasc , exploatare a celor mai slabi etc.).

Duhovnicul nu poate decât dezlega pe penitent, sau constata c înc nu poate fi dezlegat, pân nu se dezleag i el însu i interior de leg turile p catului, pân nu s-a deschis el însu i putin ei de comunicare între el i Biseric , între el i Hristos. Acesta e i un act de credin deplin în Hristos i în Biseric . De aceea, ca i la Botez, ca i la Euharistie, penitentul este întrebat i el de credin a sa, c ci nu poate fi primit nici la Euharistie, nici la Poc in a necesar în prealabil, cineva din afar de Biseric .

În lumina acestui fapt se în elege de ce Biserica ortodoxa nu poate accepta *intercomuniunea.* Euharistia este nu numai împ rt irea de trupul lui Hristos, ci, în special, i aducerea jertfei în comun de c tre cei ce se împ rt esc. Dar aceasta înseamn i aducerea lor în i i ca jertf în Hristos. Pentru aceasta trebuie s se identifice total cu Hristos i întreolalt în credin . De aceea înainte de aducerea jertfei comunitatea m rturise te credin a într-un gând, i pe baza aceasta î i manifest unirea în iubire. Iar dup Crez preotul spune: "Harul Domnului nostru Iisus Hristos, dragostea lui Dumnezeu Tat l i împ rt irea Sfântului Duh s fie cu voi, cu to i". Cei ce aduc jertf sunt deja în comuniunea de credin i deci în comuniunea Sfântului Duh, pe baza comuniunii în credin . Penitentul trebuie s fie i el restabilit în aceast comuniune ca s poat s ia parte la aducerea jertfei lui Hristos i s se împ rt easc de ea.

Iar comunitatea constat i ea c respectivul s-a a ezat el însu i în afar de comuniunea cu ea i accept aceast situa ie cu durere, pân ce respectivul nu d din partea lui dovezi c s-a rupt de acele p cate în mod

statornic i prin aceasta a restabilit interior comuniunea cu El. Ea se ap r în felul acesta de efectele de descompunere pe care le poate avea acest agent de destr mare a unit ii ei asupra ei. Astfel, i duhovnicul cere penitentului s împlineasc unele fapte prin care s restabileasc acordul de credin i de vie uire moral cu comunitatea bisericeasc .

Aceast "disciplin peniten ial " a stabilit-o Biserica pe baza locurilor amintite din Noul Testament, sau pe baza locului i mai clar din 1 Cor. *5,* 9-12: "V-am scris în epistola mea s nu v amesteca i cu desfrâna ii. Dar nu - în întregime - cu desfrâna ii acestei lumi, sau cu agonisitorii lacomi, sau cu jefuitorii, sau cu slujitorii idolilor, c ci altfel ar trebui s ie i i afar din lume. Ci eu v-am scris s nu ave i amestec cu vreunul care, frate fiind cu numele, este desfrânat, sau zgârcit, sau închin tor la idoli, sau be iv, sau r pitor. Cu unul ca acesta nici s nu ede i la mas . C ci ce am eu s judec pe cei din afar ? îns pe cel din untru oare nu-l judeca i voi?" Preotul deci lucreaz în Taina Poc in ei i în numele comunit ii, care- i d asentimentul implicit, ca la toate actele lui.

Rolul mijloacelor recomandate de preot pentru vindecarea celor cu p cate grele se arat nu numai în faptul c ele sunt adaptate m rimii i felului p catelor, situa iei i capacit ii fiec rui penitent, ci în faptul c ele pot fi scurtate atunci când preotul observ la el o râvn deosebit de a se rupe interior de obi nuin a p c toas , sau când e amenin at de o moarte apropiat . Sfântul Vasile cel Mare prevedea o dep rtare de la Euharistie timp de 7 ani pentru desfrâna ii nec s tori i, de 15 ani pentru adulter, de 20 de ani pentru uciga i. Canonul trulan 102 cere ca aplicarea riguroas a vechilor canoane s se fac numai în cazuri extreme: "Cei ce au luat de la Dumnezeu puterea de a lega i dezlega trebuie s priveasc la calitatea p catului i la promptitudinea spre îndreptare a celui ce a p c tuit i a a s aplice doctoria acomodat bolii, ca nu cumva s dea gre în mântuirea bolnavului. C ci boala p catului nu e simpl , ci variat i de multe feluri i odr sle te multe ml di e v t m toare, din care r ul se întinde mult i înainteaz departe, pân ce pune stavil puterii t m duitoare. De aceea cel ce are tiin a medical a Duhului, mai întâi trebuie s cerceteze dispozi ia celui ce a p c tuit i s vad de tinde spre s n tate, sau, dimpotriv , prin purt rile lui î i stârne te boala împotriva lui; i cum î i duce via a în acest timp (al poc in ei, *n.n.),* i de nu lucreaz împotriva medicului, i de nu cumva m re te boala prin aplicarea doctoriilor. i a a, s m soare mila dup vrednicie. C ci toat grija lui Dumnezeu i a celui ce mânuie te puterea de p stor este s readuc oaia cea r t cit , iar pe cea mu cat de arpe s o vindece i nici s n-o împing în pr pastia dezn dejdii, nici s nu slobozeasc frâul spre o sl bire i o nesocotire a purt rilor. Ci în tot modul, fie prin doctorii aspre i dureroase, fie prin altele mai dulci i mai blânde, s stea împotriva patimii i s lupte pentru cicatrizarea r nii, probând roadele p catului i c l uzind cu în elepciune pe omul chemat la str lucirea de sus. C ci amândou trebuie s le tim noi: i cele

ale rigurozit ii, i cele ale comp timirii[110].

P rin ii ulteriori au procedat la scurt ri importante ale timpului de oprire de la Sfânta Împ rt anie. A a "Teodor Studitul nu cunoa te epitimii ce se prelungesc mai mult de 3 ani i numai fa de p c to ii ce nu se poc iesc g se te necesar s se observe vechile canoane severe (anume, ale Sfântului Vasile cel Mare)"[111]. Ioan Postitorul, care dup unii este patriarhul Constantinopolei (la sfâr itul sec. VI), dup al ii, un ieromonah din sec. XI[112], reduce epitimiile pentru p catele desfrâului la cei sub 30 de ani, pân la 2 sau 3 ani, iar la cei peste 30 de ani, pân la 3 sau 4 ani[113]. Dar dac p catele acestea s-au s vâr it dup fire, i nu contra firii, epitimiile pot fi scurtate pân la un an sau chiar pân la o jum tate de an, desigur dac în timpul acesta penitentul se înfrâneaz de la p catele amintite. Celor ce- i in p catele, le ine i duhovnicul. Dar uciderile, inclusiv avorturile i incesturile, se canonisesc pân la 12 sau 15 ani[114]. Între epitimiile prev zute de Nicodim Aghioritul sunt i cele reparatorii. "Dac femeia a lep dat pruncul, s -i dai canon (pe lâng celelalte ale lui Ioan Postitorul) s hr neasc un prunc s rac, de are mijloace... Zi uciga ului, o, duhovnice, c precum rânduiesc prea sfin itul patriarh Atanasie i împ ratul Andronic 1, Vlastares, slova F. cap. 8, trebuie s împart averea sa la fie tecare copil ce are, iar o parte s o dea celui omorât, adic femeii aceluia i copiilor s raci ce au r mas dup acela. Iar de nu are (femeie i copii), s o dea de poman pentru sufletul celui ucis i s se roage lui Dumnezeu din tot sufletul i a a s fac s tac strigarea ce o face sângele celui ucis care cere asupra lui r spl tire"[115].

Ast zi, când foarte mul i se împ rt esc destul de rar, oprirea de la Sfânta Împ rt anie pentru un an, doi sau trei nu mai e sim it ca un canon eficient. Mai eficient e recomandarea înfrân rii de la p catele m rturisite i anumite repara ii corespunz toare.

Prin faptul c scopul acestor recomand ri este t m duirea sufleteasc a penitentului i ele pot fi scurtate sau prelungite dup râvna cu care acesta le observ , sau dup nep sarea fa de ele, urmeaz c duhovnicul trebuie s r mân într-o leg tur sufleteasc cu el, sau într-o prietenie duhovniceasc , care ea îns i îi poate fi aceluia de mare folos.

Mai trebuie men ionat c eficien a recomand rilor date de duhovnic atârn în mare m sur de tr irea duhovnicului însu i în conformitate cu ele. El nu va avea autoritatea s cear penitentului înfrân ri pe care el însu i nu le

---

110 Raui-Potli, *Sintagma sf. canoane,* vol. 2.

111 A. Pavlov, *Nomocanon pri bol om Trebnic,* Moscova, 1897, p. 29.

112 Karl Holl, Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum, Leipzig, 1898, p. 295-296.

113 În *Rânduiala pentru cei ce se m rturisesc,* P.G., 88, 1889-1918.

114 lG., 88, 1904-1905.

115 *Carte de suflet folositoare,* trad. rom., 1789, foaia 43.

observ . De aceea se spune în sfaturile date duhovnicului în Euhologiu: “Cel ce ia asupra sa sarcina cea grea a duhovnicului, dator este s se fac chip i pild tuturor, cu înfrânarea, cu smerenia, cu lucrarea a tot felul de fapte bune, rugându-se în tot ceasul lui Dumnezeu ca s i se dea lui cuvântul în elegerii i al cuno tin ei, ca s poat îndrepta pe cei ce n zuiesc c tre dânsul. Mai întâi de toate dator este s posteasc întâi el însu i miercurea i vinerea peste tot anul, dup cum porunce te dumnezeiasca pravil , ca pe temeiul faptelor bune ce le are el s poat porunci i altora s le fac . Fiindc de va fi el însu i f r înv tur i neînfrânat i iubitor de dezmierd ri, cum va putea înv a pe al ii faptele cele bune? Sau oare cine va fi atât de nepriceput încât s -l poat asculta în cele ce zice el, v zându-l pe dânsul f r de rânduial ; sau be iv fiind el, cum poate s înve e pe al ii s nu se îmbete?... Unul ca acela, cu pravila se va pedepsi, ca un c lc tor de dumnezeie ti canoane. Pentru c nu s-a p gubit numai pe sine, ci i pe to i câ i s-au m rturisit la el. C ci sunt nem rturisi i i toate câte a legat i a dezlegat sunt nedezlegate”, dup unele canoane ale Sinodului din Cartagina.

c. Dezlegarea dat prin preot penitentului.

Faza a treia i ultima a Tainei este *dezlegarea de p cate* rostit de duhovnic. Acesta roag pe Hristos s -l dezlege pe penitent, apoi adaug i dezlegarea sa. Aceasta arat c cel ce iart de fapt pe penitent în acel moment este Hristos; dar rug ciunea duhovnicului este aceea care aduce efectiv iertarea din partea lui Hristos. Venirea iert rii prin rug ciunea preotului arat în acela i timp pozi ia smerit a preotului, dar i necesitatea lui, ca rug tor, pentru producerea iert rii. Dezlegarea preotului, care se adaug , este ca un fel de constatare a iert rii date de Hristos, prin rug ciunea lui ca reprezentant autorizat al Bisericii i ca organ v zut prin care Hristos s vâr e te Taina.

În Taina aceasta nu exist o alt materie decât mâna i epitrahilul preotului a ezat pe capul penitentului, ca semn al trimiterii preotului de c tre Hristos i de c tre Biseric i al r spunderii a ezate pe umerii lui. Prin trupul i prin ve mântul lui liturgic vine harul lui Hristos asupra penitentului, cum curgea prin trupul i prin ve mintele Domnului în cei ce îi cereau ajutorul cu credin . În fond tot prin mâna preotului vine harul în fiin a primitorului i în alte Taine printr-o materie.

Dar —dat fiind întrep trunderea spiritual deosebit dintre duhovnic i penitent în aceast Tain , întrep trundere în care e prezent Hristos însu i, în cursul m rturisirii penitentului i a sf tuirii lui de c tre preot —s-ar putea considera c aceast întâlnire intim este materia prin care lucreaz Duhul Sfânt în aceast Tain , ca Duhul comuniunii, ca Duhul care une te pe cei doi într-unul, s dindu-Se ca un singur Duh în ei, datorit deschiderii pline de c ldur a fiec ruia din cei doi, c tre cel lalt. Mâna i epitrahilul preotului a ezate pe capul penitentului ar putea fi expresia i încoronarea v zut a acestei comuniuni

spirituale care s-a realizat între ei, comuniune în care preotul este organul prin care vine Duhul lui Hristos, iar penitentul, cel în care p trunde Duhul lui Hristos. Taina în general se arat i aci ca unitatea format de doi sau de mai mul i în Hristos. Tain este i unitatea celor doi în c s torie prin Duhul Sfânt chemat de preot. C ci numai în Dumnezeu cele multe pot fi una.

P. Florensky, explicând cuvintele Domnului: "C ci unde sunt aduna i doi sau trei în numele Domnului, acolo sunt i Eu între ei" (Mt. 18, 19-20), zice: "Doi" nu sunt "unul i cel lalt", ci ceva cu mult mai înalt dup esen , ceva cu mult mai însemnat i mai puternic dup esen . Aceasta e o nou unitate a chimiei Duhului, c ci "unul i cel lalt" se preschimb calitativ i alc tuiesc un "al treilea". În aceast nou calitate superioar ei cunosc printr-o experien tainele împ r iei cerurilor, tainele iubirii care une te. Datorit acestui fapt, ei pot lega i dezlega.

"Cuno tin a tainelor sau în special puterea de a lega i dezlega este i rug ciunea comun a celor doi, care au devenit una pe p mânt, adic s-au umilit des vâr it unul în fa a celuilalt i au dep it contradic iile, gândurile i sentimentele contrare pân la unitate de fiin întreolalt . O astfel de cerere comun este totdeauna împlinit , spune Mântuitorul. De ce aceasta? Pentru c adunarea a doi sau trei în numele lui Hristos înseamn împreun -intrarea oamenilor în tainica atmosfer spiritual din preajma lui Hristos, participare la puterea Lui haric ; aceasta îi preface într-o nou esen spiritual , f cându-i din dou p rticele ale trupului lui Hristos o întrupare vie a Bisericii... Este de în eles deci c acolo îndat e i Hristos "în mijlocul lor". E în mijlocul lor ca sufletul în fiecare membru al trupului însufle it de El"[116].

E de precizat c întâlnirea preotului i a penitentului a devenit o întâlnire în numele Domnului, pentru c penitentul îl recunoa te pe preot ca organ v zut al lui Hristos; prin aceasta acordul între ei în Hristos e u urat de prezen a preotului. De aceea, de i la rug ciunea de iertare particip i penitentul din pozi ia lui care are lips de iertare, rug ciunea lor se unific în rug ciunea preotului i prin aceasta se împline te ca rug ciune a preotului cu care e de acord i penitentul. În pozi ia preotului ca punct de convergen se manifest primatul lui Hristos în acest acord. Acest primat se manifest i în faptul c iertarea se d prin declara ia de dezlegare a preotului înso it de punerea mâinii i a epitrahilului pe capul penitentului.

---

[116] *Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit,* 11 Brief, în "Ostliches Christentum", hrsg. von N. von Bubnoff und Hans Ehrenburg, II Philosophie, Munchen, 1925, p. 162-163.

E Taina Hirotoniei

1. Deosebirea Hirotoniei de celelalte Taine

În fiecare Tain Hristos Se d ruie te printr-o lucrare a Sa celor ce cred în El, iar în Taina Euharistiei Se d ruie te cu însu i trupul i sângele S u. Dar fiind nev zut i voind s ne d ruiasc totu i acestea, adic trupul i sângele S u, în chip v zut, trebuie s Se d ruiasc prin persoane v zute. Pe aceste persoane le alege i le sfin e te El însu i prin Taina Hirotoniei. Astfel, dac în celelalte Taine Hristos e primit ca Cel ce Se d ruie te prin preot, în Taina Hirotoniei Se leag ca subiect ce ni se d ruie te în chip nev zut de o persoan uman , pe care consacrând-o ca preot sau episcop, face v zut d ruirea Sa c tre noi prin celelalte Taine. Dac celelalte Taine reprezint mijloacele v zute prin care preotul ne mijloce te o putere din cele date nou de Hristos, sau însu i trupul i sângele Lui, preo ia calific îns i persoana v zut care împline te aceste mijloace, prin care Hristos d ruie te puterile Sale sau trupul i sângele Sau prin acele Taine.

Dac Hristos ni S-ar d rui în mod v zut, sau n-ar fi persoan , n-ar avea nevoie de o persoan care s împlineasc actele v zute prin care ni Se d ruie te. Dar d ruindu-Se în mod nev zut, subiectul S u cere un chip v zut al S u, sau un alt subiect ca chip v zut al S u, prin care s ni Se d ruiasc . Taina, ca mijloc al unui har al lui Hristos, nu se poate efectua singur . Preotul, ca organ personal al Tainelor, implic caracterul personal al D ruitorului nev zut al puterilor lor.

F r un subiect uman, care s -L reprezinte pe Hristos ca subiect în chip v zut, Hristos nu ne-ar putea împ rt i ca persoan darurile Sale, sau nu S-ar putea d rui pe Sine însu i în celelalte Taine, ca prin mijloace v zute. D ruirea Sa nu s-ar putea face decât în mod nev zut. Dar aceasta ne-ar men ine f r ie ire în nesiguran dac Hristos ni S-a d ruit în mod real, sau suntem robii unor iluzii subiective; nu am avea tr irea lui Hristos ca subiect deosebit de noi în persoana preotului care ne întâmpin în numele Lui. În orice caz aceasta ar men ine un individualism de nedep it care ar destr ma orice unitate de credin   i deci chiar scopul i siguran a unei revela ii reale, a unui fapt real al mântuirii în Hristos. De aceea, de preo ie atârn Biserica i mântuirea în Hristos.

Preotul i episcopul sunt organele Bisericii ca comunitate. Prin ei sunt primite celelalte Taine de credincio i sau ei se alipesc simplu de Biseric prin Tainele s vâr ite de preo i. Hirotonia îl face pe cel ce o prime te reprezentant al Bisericii, s vâr itor al Tainelor prin care ea continu s se men in   i s se prelungeasc . Hirotonia e prin excelen Taina Bisericii, pe lâng faptul c e Taina care-L face pe Hristos tr it prin preo i, ca subiect, deosebit de credincio i.

Hirotonia e *condi ia celorlalte Taine, de i ea nu- i poate împlini menirea f r acelea.* La început a fost Hristos trimis ca Arhiereu, Care devenind nev zut a l sat pe apostoli i pe urma ii lor ca arhierei v zu i, organe ale Lui.

Dar dac preotul i episcopul sunt organe v zute prin care Hristos însu i ca subiect împ rt e te celor ce cred darurile Sale i pe Sine însu i, evident c ei nu- i pot lua de la ei în i i aceast calitate de organe ale lui Hristos ca d ruitor al puterilor Lui. Nici comunitatea cre tin nu poate impune lui Hristos aceste organe prin care s d ruiasc El însu i puterile Sale i pe Sine însu i. Dar actele de care depinde existen a ei îns i fiind s vâr ite de preot i de episcop, Taina Hirotoniei, prin care ace tia Sunt consacra i ca atare, este condi ia prin care ea se prelunge te i se men ine. Ei sunt planta i chiar prin hirotonia lor ca centre i ca mijloace intermediare, vizibile ale harurilor prin care se sus ine ea, întrucât sunt organele lui Hristos, centrul i izvorul ei invizibil. Dar hirotonia lor nu se face în afara ei, ci în sânul ei, de c tre purt torii autoriza i ai ei, adic de c tre episcopii existen i i dintre membrii ei. i ea d garan ie c ace tia îi sunt da i, prin aceia, de c tre Hristos. C ci ei sunt ridica i la aceast calitate printr-un act vizibil s vâr it prin episcopii ei existen i. i a a, pân la apostoli. Duhul lui Hristos îi face preo i i episcopi pe unii din membrii ei, prin mijlocirea episcopilor ei existen i, urma i ai apostolilor, prin rug ciunea lor înso it de rug ciunea Bisericii.

Dac în planul crea iei omul a fost creat ca un subiect dup chipul Logosului, ca partener al Lui, având s adune în sine ra iunile crea iei ca s le ofere Logosului, gândite de el, a a cum le-a oferit Logosul ca dar i con inut accesibil i necesar spiritului omenesc, preotul i episcopul sunt subiecte dup chipul Logosului întrupat, devenit El însu i prin întrupare Preotul deplin restaurat, având s slujeasc Acestuia în lucrarea Lui de readunare a oamenilor împr tia i, în Sine, prin împuternicirile preo e ti sacramentale ce li se împ rt esc, prin propov duirea înv turii Lui unificatoare, prin c l uzirea lor spre Logosul cel întrupat.

2. Preo ia nev zut a lui Hristos, izvorul preo iei v zute din Biseric

Ca preotul s poat fi un chip personal al Cuvântului cel întrupat, trebuie ca Acesta însu i s fie Preotul originar i izvorul preo iei. De fapt Însu i Cuvântul lui Dumnezeu S-a f cut prin întrupare Preotul prin excelen al crea iunii, al readucerii ei la Dumnezeu, al readun rii oamenilor risipi i din unitatea lor primordial , în Dumnezeu. Oamenii în starea de risipire i de afirmare individualist orgolioas nu pot fi to i preo i ai acestei lucr ri. F cându-Se om pentru realizarea acestei adun ri, în care oamenii au suferit un e ec, Hristos e unicul Preot deplin, pentru c e unicul om care se poate d rui cu un devotament absolut Tat lui. El nu a teapt numai, ca înainte de întrupare, ca

oamenii s se adune în El, în calitatea comun a lor de preo i i s adune i crea ia, fiindc oamenii n-au r spuns acestei a tept ri. El Se face omul deplin curat din puterea Ipostasului S u divin, deci *omul central,* singurul om care are intrare la Tat l i ne poate duce în Sine i pe noi, singurul om unificator cu adev rat, c ci nu S-a f cut om pentru Sine, închis într-un ipostas omenesc limitat, ci a luat natura omeneasc în Ipostasul larg deschis întregii umanit i. El S-a f cut prin aceasta singurul preot eficient, r mânând i Dumnezeu, în care ca preot, deci ca om, adun pe oameni în mod efectiv. Numai prin aceasta poate reda via a ve nic oamenilor, ca via din Dumnezeu. El r mâne prin aceasta Preot în veci, unicul Preot deplin, unicul om în care avem intrarea i putin a ederii lâng Tat l. i pentru c este nev zut în urma În l rii Sale, El, ca unicul Preot deplin, este izvorul întregii preo ii v zute.

Misiunea aceasta de unic Preot deplin I-a dat-o lui Hristos Dumnezeu cel în Treime, i i-a dat-o i El ca Dumnezeu, nu ca om. C ci ca om a primit-o. “S-a f cut deci Emanuel Arhiereu pentru noi i prin El avem aducerea la Tat l i Dumnezeu i ne-am reînnoit potrivit cu ceea ce eram la început”. Ca Arhiereu ne aduce în Sine drept dar sau jertf binepl cut lui Dumnezeu. C ci aduce mai întâi umanitatea noastr asumat de El în mod curat. Dar unindu-Se cu noi, ne cur e te i pe noi i ne aduce, ca dar curat, lui Dumnezeu. “Când S-a f cut deci Hristos Arhiereul nostru i am fost adu i prin El în mod inteligibil (nu sensibil, *n.n.)* întru miros de bun mireasm lui Dumnezeu i Tat l, atunci ne-am învrednicit i de bun voin a Lui din bel ug i am avut chez ia sigur c moartea nu va mai avea putere asupra noastr ”[117]. Nu va mai avea moartea putere, pentru c , aducându-ne lui Dumnezeu ca jertfe curate, ne umple de dumnezeirea Sa. i în unirea strâns ce se realizeaz între noi i Dumnezeu, avem izvorul vie ii netrec toare i nesfâr ite.

A a cum Aaron i Melchisedec — chipuri anticipate ale lui Hristos ca Arhiereu — nu i-au luat preo ia de la ei, tot a a nici Hristos nu i-a luat-o de la El. Numai omul sfin it de Dumnezeu poate intra la Dumnezeu. C ci nesfin it, nu poate intra la Dumnezeu, iar sfin irea nu i-o poate da el însu i. Hristos ca om a fost sfin it de Dumnezeu, întrucât S-a f cut om curat prin ini iativa Cuvântului lui Dumnezeu i prin lucrarea Duhului Sfânt, cu vrerea Tat lui.

“C ci e necesar s   tim c nici Fiul însu i, Cuvântul lui Dumnezeu Tat l, nu s-ar putea spune c a fost Preot i în treapta de Liturghisitor (de Slujitor), dac nu s-ar în elege c S-a f cut ca noi. i precum a fost numit *Apostol i Prooroc* (Evr. 3, 1) pentru umanitatea Sa, a a, i Preot” (Evr. 5, 4). “C ci I-a trebuit chipul slujirii pentru a face lucrurile slujirii, deci chenoza”[118]. “C ci Cel ce este în chipul Tat lui i deopotriv cu El i C ruia Îi stau înainte Serafimii i-I slujesc mii de mii de îngeri, fiindc S-a umilit pe Sine, se spune când face aceasta c e i Slujitor (Liturghisitor) al Sfintelor i al cortului celui

[117] Sfântul Chiril din Alexandria, *Glaphira,* P.G., 69, col. 72-73.

[118] *Op. cit.,* col. 100.

adev rat. Atunci S-a i sfin it cu noi Cel ce este mai presus de toat zidirea... Deci Cel ce sfin e te ca Dumnezeu, când S-a f cut om i S-a s l luit între noi i S-a f cut frate al nostru dup umanitate, se spune c Se sfin e te împreun cu noi. Deci trebuin a de a sluji ca preot i de a Se sfin i împreun cu noi ine de iconomia întrup rii”[119].

3. Preo ia i unitatea Bisericii

Precum Fiul lui Dumnezeu a venit în trup ca s ne deschid în Sine intrarea la Tat l i este astfel unicul om în care ne unim cu Tat l i între noi, la fel El Se folose te de oameni în trup i de câte un om pentru fiecare comunitate de credincio i pentru a ne ine uni i cu Sine. Iar acesta trebuie s se împ rt easc de sfin irea Lui, ca s se poat întinde prin el sfin irea Lui, ca putere unificatoare. Credincio ii trebuie s aib în acest om luat dintre ei, cum a fost luat natura Sa omeneasc din noi, un organ ales de sus ca mijloc al unific rii lor cu Hristos pe care-L reprezint . Prin preo i lucreaz Hristos însu i, ca Preotul unic propriu-zis, la unificarea v zut i nev zut a oamenilor în sine. Având pe Hristos unicul Preot lucrând prin ei, to i preo ii sunt organele v zute ale preo iei Lui unice. Hristos nu a luat mâna omeneasc degeaba; dar nemailucrând prin mâna Sa în mod vizibil, mâna Sa e activ prin mâna celor prin care prelunge te în planul v zut preo ia Sa nev zut . La fel, nemairostind prin gura Sa în mod v zut cuvintele Sale, le roste te nev zut prin gura organelor v zute ale Preo iei Sale. El lucreaz prin mâna acestora întrucât ei fac toate gesturile sfin itoare i spun toate cuvintele i rug ciunile Lui i c tre El cu con tiin a c slujesc Lui sau cu El, i, prin El, Tat lui. Trupul omenesc e important nu numai când se primesc Tainele prin el, ci i când se s vâr esc, întrucât e activ prin el Duhul din trupul lui Hristos.

Sfin irea sau hirotonirea acestor oameni e tocmai actul prin care Hristos, sub o form v zut , îi alege i înveste te pe ace tia ca organe prin care, când ei vor s vâr i actele sacramentale, El însu i le va s vâr i nev zut; iar când vor înv a i p stori în numele Lui, El însu i va înv a i va p stori prin ei. Dar prin sfin ire nu-i învrednice te numai la aceasta, ci îi i oblig . Aceasta înseamn c -i înveste te cu o “harism ” sau cu un “dar”, pentru a s vâr i cu seriozitate, cu r spundere i ca o datorie aceste lucr ri, pentru ca, ceea ce s vâr esc ei, s s vâr easc Însu i Hristos prin ei.

Preo ii nu sunt numai chipuri v zute, dar de sine st t toare, ale lui Hristos ca Preot, ci organe v zute ale Preo iei Lui nev zute. Înv tura pe care o comunic nu e a lor, prin mâna lor nu se comunic binecuvântarea lor i harurile

[119] *Ibid.*

lor, ci ale lui Hristos. Deci ei n-au motive s se mândreasc . Dar mâna lor i gura lor nu se mi c f r voia lor, ci cu voin a lor de a le face slujitoare lui Hristos. Ei nu sunt instrumente pasive ale lui Hristos. Deci se învrednicesc i ei de cinste. Dar se învrednicesc de o cinste cu atât mai mare, cu cât se pun *mai* deplin la dispozi ia lucr rii lui Hristos prin ei. În râvna lor maxim se arat smerenia lor, sau viceversa. Adic , con tiin a c nu a lor este puterea, ci a lui Hristos. De aceea dac Hristos ca Arhiereu e Slujitor, cu atât mai mult preo ii sunt slujitorii slujirii mântuitoare a lui Hristos. Ei nu dau de la ei nimic decât slujirea. Dac n-o dau pe aceasta din toat inima, nu numai c nu mai împlinesc lucrarea mântuitoare a lui Hristos, a a cum trebuie, ci în mare parte împiedic împlinirea ei.

Dar Hristos exercit lucrarea Sa de Preot unic i unificator nu numai prin faptul c în fiecare comunitate Preo ia Sa se exercit printr-un unic organ, ci i prin faptul c aceste organe sunt aduse i ele la unitate, într-un centru unic v zut al lor. Acesta este episcopul.

Episcopul este reprezentantul deplin al lui Hristos, Arhiereul unic i unificator. Fiecare episcop este capul unei Biserici locale, "capul plin t ii lui Hristos"[120]. C ci Hristos îl investe te pe acesta nu numai cu harisma i cu r spunderea s vâr irii Tainelor, s vâr ite i de preot, ci i a Tainei Hirotoniei, pentru ca to i preo ii s - i aib preo ia prin acesta i s stea sub ascultarea lui. Dac Hristos face prin sfin ire pe un preot organ i chip v zut al S u în s vâr irea celorlalte Taine, pe episcop îl face organ i chip v zut al S u i în sfin irea organelor v zute prin care s vâr e te celelalte Taine.

De aceea, episcopul este prin excelen reprezentantul v zut al lui Hristos i lucreaz "în voia lui Hristos"[121]. De aceea, întrucât Biserica este în chip nev zut în Hristos, ea este în chip v zut în episcop, organul Lui plenar: "*Episcopus in Ecclesia et Ecclesia in Episcopo*"[122]. "F r episcop nu poate exista Biserica"[123], pentru c f r el, Hristos nu are un organ i un chip v zut prin care s hirotoneasc organele v zute ale s vâr irii celorlalte Taine, prin care adaug membri noi la Biseric   i între ine via a Bisericii, sau a trupului S u tainic, în unitate. F r episcop, nu are organul prin care sfin e te organele personale ale tuturor Tainelor. C ci "unde se arat episcopul, acolo s fie mul imea, precum unde este Iisus Hristos, acolo este i Biserica universal . F r episcop nu e îng duit nici a boteza, nici a s vâr i Euharistia..., nimeni s nu fac ceva din cele ce apar in Bisericii, f r episcop; aceea s se socoteasc Euharistie sigur , care e s vâr it de episcop sau de cel c ruia îi permite el... E bine s se tie de Dumnezeu i de episcop". "Episcopul e chipul Tat lui"[124]. El de ine în

[120] Sfântul Grigorie de Naziariz, *Cuv.* 2, 99, P.G., 35, col. 501.

[121] Sfântul Ignatie Teoforul, Ep. *c. Efes.* 3, 12.

[122] Sfântul Ciprian, *Ep. 66,* 8.

[123] Paladie, *Despre via a i petrecerea sfântului Ioan Gur de Aur,* P.G., 47, 35.

[124] Sfântul Ignatie, *Ep. c. Smirn.,* 8, 1, 2; *Tral.* 3, 1, P.G., 5, 688, 713, 780.

chip v zut locul lui Hristos ca înv tor, preot i p stor[125].

Rezumând aprecierile vechilor P rin i despre episcop, Dositei al Ierusalimului zice: "Demnitatea episcopului este a a de necesar în Biseric , încât f r ea nu poate fi i nu se poate numi nici Biseric , nici cre tin. C ci cel învrednicit s fie episcop, ca urma apostolic. .., este icoana vie a lui Dumnezeu pe p mânt... El este a a de necesar în Biseric , pe cât e de necesar r suflarea în om i soarele în aceast lume sensibil .. Ceea ce e Dumnezeu în Biserica cereasc a celor întâi n scu i, i soarele în lume, aceea este fiecare arhiereu în Biserica local "[126]. "El este izvorul Tainelor dumnezeie ti i al darurilor prin Duhul Sfânt; el singur sfin e te Mirul, i hirotoniile tuturor treptelor sunt ale lui. El leag i dezleag în ultima i suprema instan ..., el înva în primul rând Sfânta Evanghelie i ap r credin a cea dreapt "[127].

Dar aceasta nu-l scoate pe episcop din categoria slujitorului. Puterea ce se exercit prin el nu este a lui, ci a lui Hristos. El trebuie s fie cople it mai mult decât orice om de faptul c fiind prin sine om pieritor ca oricare altul, sau poate mai slab ca mul i al ii, prin el se s vâr e te cea mai deplin lucrare mântuitoare a lui Hristos. El trebuie s fie cople it de r spunderea ce apas pe umerii lui pentru Biseric ; dar, în acela i timp, con tient c - i împline te aceast r spundere cu atât mai mult, cu cât frâneaz mai mult mândria de-a socoti c Biserica depinde de el i se pune mai mult pe sine la dispozi ia lui Hristos. N zuin a lui trebuie s tind a- i identifica cu smerenie cât mai total voia sa cu voia Lui Hristos, în loc de a lua pe Hristos în slujba preten iilor sale de domnie. El va avea cu atât mai mult eficien în lucrarea sa, cu cât va contribui s -L fac mai v zut i mai l udat pe Hristos.

Episcopii sunt inu i în duhul smereniei i prin faptul c nici unul nu e de sine st t tor, sau st pân al tuturor, ci e încadrat în comuniunea tuturor episcopilor, ca s in împreun înv tura lui Hristos i rânduiala liturgic i canonic unitar a Bisericii, singura prin care lucreaz Hristos i prin care deci se împline te mântuirea oamenilor. Ei trebuie s asculte de Hristos, dar Hristos e în Biseric i a rânduit s lucreze prin Tainele ei mântuirea, s Se fac cunoscut ca Acela i, prin înv tura pe care ea o p streaz nealterat, sau pe care episcopii o p streaz împreun , i cu toat Biserica. Episcopii se întâlnesc în Hristos cel unul prin comuniunea între ei, dar i în leg tura lor smerit cu toat Biserica, trupul lui Hristos, ferindu-se de a face din comuniunea între ei o form de corp separat care- i ap r ni te privilegii lume ti. *Precum e de gre it primatul unei singure persoane, tot a a de gre it e primatul unui corp restrâns,* în eles în acela i spirit.

Comuniunea episcopal , care- i are o manifestare mai accentuat în sinoadele episcopale ale Bisericilor locale i în comuniunea între ele, iar —în

[125] Sfântul Ioan Gur de Aur, *Omil.* 2, 4, la 2 Tim., P.G. 62, 612.

[126] *M rturisirea,* 10.

[127] *Ibid.*

cazuri excep ionale - în Sinodul ecumenic, mo tene te duhul comuniunii apostolice, care se completeaz reciproc cu smerenie. C ci sarcina în elegerii lui Hristos i a dreptei Lui propov duiri i a c l uzirii poporului lui Dumnezeu spre mântuire este atât de grea, c unul nu îndr zne te s-o împlineasc f r împreuna sf tuire cu ceilal i.

Prin aceasta, unitatea reprezentat de preot – ca centru al parohiei i de episcop – ca centru al eparhiei, nu devine singularitate, ci se încadreaz în comuniunea întregii Biserici, cum s-au încadrat apostolii, prin comuniunea între ei i prin marea lor r spundere pentru Biseric , în acela i Hristos, singurul centru unic cu adev rat eficient în privin a *mântuirii,* Care nici El nu e singur, ci în Treime. Petru întreab una, Filip alta, Iuda alta, Toma alta, i nu acela i lucru to i, nici unul toate, ci fiecare în parte i câte una... Vrea s spun Filip ceva i nu îndr zne te singur, ci ia i pe Andrei (In. 12, 22). Are nevoie Petru s afle ceva i îndeamn pe Ioan s întrebe, f cându- i semn (In. 13, 24). Unde este aici rigiditatea? Unde e iubirea de st pânire? Cum altfel ar fi ar tat c sunt ucenicii lui Hristos celui blând i smerit la inim i devenit rob pentru noi robii, dând Tat lui toat slava în toate, ca s ne dea nou chip de bun rânduial i modestie?[128].

4. Instituirea preo iei i existen a celor trei trepte ale ei, de la începutul Bisericii

Am pornit de la preo i ca centre ale unit ilor parohiale i am urcat la episcopi ca centre ale unit ilor biserice ti locale, suind pân la comuniunea episcopatului în Sinod, care e centrul v zut al Bisericii întregi, i una i alta – unite în Hristos. Am pornit de la preo i ca centrele cele mai concrete ale poporului credincios. Dar baza unit ii Bisericii s-a pus istoric de sus în jos i de fapt de sus în jos se p streaz unitatea Bisericii ca întreg.

Baza ini ial a unit ii Bisericii este Hristos, Arhiereul prin excelen , sfin it nemijlocit de Dumnezeu Tat l prin Duhul Sfânt, i El r mâne în veac baza unit ii ei. Dar nu f r organe v zute unite între ele i cu El – Arhiereul unic, prin excelen . El a ales pe cei doisprezece ucenici, care sunt trimi ii sau apostolii Lui, a a cum El este trimisul sau apostolul Tat lui (Evr. 3, 1).

Prin apostoli, Hristos d o baz v zut mai larg Bisericii Sale pentru timpul când El va trece în planul nev zut. Baza aceasta e mai larg , pentru c i Biserica se va extinde de la grupul celor ce cred la început în Hristos i prefigureaz Biserica. Dar baza aceasta r mâne totu i unitar , prin comuniunea apostolilor în Hristos, Care r mâne cu ei. Pentru ca unitatea v zut a Bisericii s nu- i g seasc centrul ultim în planul v zut, ci în Hristos, *Hristos las nu un singur apostol i pe urma ii lui ca centru al ei, ci o comunitate de apostoli i de*

[128] Sfântul Grigorie de Naziariz, *Cuv.* 32, P.G., 35, col. 196.

episcopi, pentru ca s aib con tiin a c unitatea lor ultim i a Bisericii este în Hristos, c singur El este unicul Arhiereu, c i El Se afl în Treime. To i episcopii trebuie s se dep easc pe ei, într-o unitate superioar lor, în Hristos.

Prin trimiterea Sa, apoi prin alegerea i sfin irea celor doisprezece apostoli la Cincizecime, se instituie Taina Hirotoniei. Dar con inutul misiunii celor astfel ale i i hirotoni i i a urma ilor lor îl indic Mântuitorul în toate ocaziile când le porunce te i le d puterea s boteze, s ierte p catele, s s vâr easc Euharistia, s spun , la lumin , ceea ce au auzit de la El, la ureche (Mt. 10, 27) i ceea ce au v zut la El, s îndemne s fie p zite câte a poruncit El (Mt. 28, 20). Chiar în definirea diferitelor puteri i lucr ri ale apostolilor i urma ilor lor de c tre Hristos, avem i dovada instituirii lor ca episcopi i preo i. În Evanghelia dup Ioan (20, 22), Iisus le transmite apostolilor i urma ilor lor puterea episcopal sau preo easc de a ierta p catele, prin suflarea Duhului Sfânt, care este arvuna Hirotoniei, ce le va fi dat complet la Cincizecime.

Întrucât înv tura Sa a dat-o tot timpul cât a fost cu ei i faptele Sale au umplut de asemenea tot acest r stimp, se poate spune c prin toat înv tura i activitatea Sa Iisus a indicat con inutul misiunii lor de organe v zute ale lucr rii Lui în continuare. Iar întrucât trimi ându-i la înv tur i la s vâr irea Tainelor, i-a asigurat c va fi cu ei pân la sfâr itul veacului (Mt. 28, 19) i c : "Cine v prime te pe voi, pe Mine M prime te" (Mt. 10, 41) i: "Nu voi sunte i care vorbi i, ci Duhul Tat lui vostru este care gr ie te întru voi" (Mt. 10, 20), prin acestea a ar tat c ei sunt subiectele prin care EL însu i, ca subiect-izvor, Î i comunic mai departe înv tura Sa i harurile Sale în Taine: El însu i este Arhiereul, Înv torul i P storul în ei. Prin toat înv tura i activitatea Sa mântuitoare încredin at apostolilor i urma ilor lor spre predare i continuare v zut , Hristos a dat un con inut slujirii la care au fost chema i apostolii i urma ii lor.

Apostolii, urmând exemplului i poruncii Mântuitorului i pe baza asigur rii Lui c va fi pân la sfâr itul lumii cu cei ce înva , boteaz i îndeamn , au transmis urma ilor lor misiunea dat lor de Mântuitorul. Aceasta o f ceau prin rug ciuni i prin punerea mâinilor peste cei chema i la vrednicia de urma i ai lor (Fapte 14, 23; 2 Tim. 1, 6). La început, numirea de preo i i episcopi se da tuturor celor pe care apostolii îi hirotoneau ca urma i ai lor (Fapte 20, 17-28). S-ar putea ca, atât timp cât comunit ile cre tine erau mici i la mari distan e, ca unele ce luau fiin mai ales în ora e, ace ti urma i s fi fost de cele mai multe ori propriu-zis episcopi, incluzând în ei calitatea de preo i. Dar la destul de scurt timp dup ce comunit ile cresc i se întind i la sate, ace ti episcopi apar ca înzestra i cu puterea de a hirotoni preo i ca ajutoare ale lor (Tit 1, 5) i de a supraveghea activitatea acestora (1 Tim. 5, 19).

Dar, ca urma i în de inerea plenitudinii harului apostolesc, episcopii nu sunt totu i egali în toate cu apostolii. Ace tia au ceva ce nu s-a putut transmite. Acest ceva l-au avut numai cei doisprezece: faptul de a fi fost în tot

timpul activit ii mântuitoare a lui Hristos lâng El i de a fi fost martori c acest Hristos cunoscut de ei în mod exact i deplin a înviat. Numai cei ce au fost tot timpul lâng Hristos au putut da de fapt m rturie c El a înviat sau c înviatul este Hristos însu i, dup ce L-au v zut înviat (Fapte 1, 21-22). Fiind unicii martori ai învierii Lui i cunosc tori deplini ai lui Hristos i, ca atare, temelia credin ei Bisericii (Ef. 2, 20), a fost de mare importan ca ei s mearg peste tot s dea aceast m rturie i s comunice cuno tin a despre El; deci chiar mai mul i în acelea i locuri, pentru înt rirea m rturiei unuia prin altul. Ca atare ei n-au fost episcopi statornici i într-un anumit loc, de i aveau plenitudinea harului în ei. Tocmai pentru a da Bisericilor întemeiate de ei p stori statornici, care s extind Bisericile din diferite locuri i s le men in , au hirotonit pe seama lor episcopi. Spunând c cei doisprezece apostoli, ca unii ce au stat tot timpul lâng Iisus i L-au v zut înviat, au fost martorii prin excelen ai învierii Lui, nu excludem c pe lâng ei au fost i al i martori importan i; dar ace tia au fost mai ales dintre cei ce, petrecând i ei mult vreme în jurul lui Iisus, nu au stat totu i tot timpul lâng El, deci nu L-au cunoscut deplin (1 Cor. 15, 6; Lc. 10, 1). De aceea toat credin a în Hristos î i are ultima baz în apostoli.

Episcopii de la început au putut s se numeasc i preo i întrucât în harul episcopatului se cuprinde de fapt i cel al preo iei, dar nu i invers. În sensul acesta, i Petru, ca episcop, se nume te împreun preot (1 Pt. 5, 1); la fel apostolul Ioan (3 In. 1, 1).

Pe lâng episcopii i preo ii a eza i înc de apostoli, tot ace tia au a ezat prin punerea mâinilor i pe primii diaconi (Fapte 6, 6). Treapta lor a continuat apoi înc din timpul apostolilor (1 Tim. 3, 12).

Urmând tradi iei apostolice, Biserica ortodox a p strat pân azi aceste trei trepte ale ierarhiei în Biseric , fiind trepte ale unui har special pentru fiecare din ele. Pentru ob inerea harului unei trepte superioare dintre acestea, trebuie s se fi ob inut în prealabil harul treptelor inferioare. Celelalte trepte care au ap rut nu sunt de drept divin, adic nu au un har special. Ele sunt trepte de hirotesie, nu de hirotonie, i au numai semnifica ii administrative.

În orice caz ace ti prezbiteri de la început nu aveau în elesul de b trâni, în sensul de înainta i în vârst , sau de ale i ai comunit ii, f r un har special, cum îi în elege lumea protestant , c ci ei aveau slujba de p stori ai celorlal i credincio i i primeau pe Duhul Sfânt de la apostoli, nu de la comunitate (Fapte 14, 23; 2 Tim. 1, 6; Tit 1, 5). (Pentru cuvântul “b trân” dup vârst limba greac are cuvântul γερων).

În s vâr irea Tainelor prezbiterul-preot se roag de fapt în numele credincio ilor i în numele lor aduce jertfa cea nesângeroas . Dar el sfin e te cinstitele daruri i s vâr e te toate Tainele i lucreaz toate, în numele lui Hristos *(in persona Christi)* i cu împuternicirea Lui, al C rui slujitor i reprezentant este, de i nevrednic. Întrucât Hristos, ca adev ratul i unicul P stor, alege pe preo i ca organe ale Lui spre s vâr irea Tainelor, transmi ându-le harul

i puterea de la Tat l, ca s devin preo i i înv tori i p stori i s exercite aceste trei slujiri ale Lui, preo ii primesc harul i puterea preo easc de la Hristos, nu din partea credincio ilor; c ci ace tia nu pot procura preo ilor puterea pe care nu o au. “Noi am primit cuvântul vestirii i am venit de la Dumnezeu; aceasta este demnitatea episcopal i a preo iei în general”.[129]

Sfântul Apostol Pavel le spune prezbiterilor Bisericii, chema i la sine, la Milet: “Drept aceea lua i aminte de voi i de toat turma, în care Duhul Sfânt v-a pus episcopi, ca s p stori i Biserica lui Dumnezeu, pe care a câ tigat-o prin sângele S u” (Fapte 20, 17, 28). Ei nu p storeau pe baza delega iei de la credincio i, ci în baza puterii Duhului, primit de la apostoli (2 Tim. 1, 14; 2, 1-2; 1 Tim. cap. 5-6).

5.Caracterul duhovnicesc al preo iei slujitoare cre tine i preo ia general

E drept c în Noul Testament credincio ii hirotoni i de apostoli, iar mai apoi de episcopi în treapta de prezbiter, nu se numesc “jertfitori” sau “sacerdo i” (ιερεις), cum se numesc cei din Vechiul Testament. Acest nume li se d numai mai târziu. Protestan ii trag de aci concluzia c ei nu erau propriu-zis “preo i” (ιερεις), pentru c orice jertf de a c rei aducere e legat slujba de “preot” a încetat în Hristos. Pentru a- i întemeia refuzul preo iei, protestan ii s-au v zut sili i s conteste caracterul de jertf al Euharistiei. Dar Sfântul Apostol Pavel declar c i cre tinii au un “altar” pe care se aduce jertf (1 Cor. 9, 13: θυσιαστηριον). El consider ca astfel de jertf trupul i sângele Domnului, pe care o opune jertfelor de animale, dar i de mânc ri i b uturi aduse idolilor: “Cele ce le jertfesc p gânii, le jertfesc demonilor, i nu lui Dumnezeu. i nu voiesc s fi i p rta i demonilor. Nu pute i s be i paharul Domnului i paharul demonilor; nu pute i s v împ rt i i din masa Domnului i din masa demonilor.” (1 Cor. 10, 20-21).

La început cre tinii au numit pe ace ti slujitori “prezbiteri”, i nu “jertfitori” (ιερεις), pentru c acest nume era prea legat de ideea de aduc tori de jertfe sângeroase de animale. Cre tinii voiau s se disting i prin aceast nou numire a slujitorilor lui Hristos, de cultul iudaic.

Fa de jertfele de animale evreie ti i p gâne ti, jertfa lui Hristos era în fond o jertf duhovniceasc (autojertfire voluntar). Întrucât ea era o aducere duhovniceasc permanent a Persoanei lui Hristos cel înviat, cei prin care se s vâr ea vizibil aceast aducere trebuiau s se aduc i ei duhovnice te. C ci pentru aceea Se aduce Hristos în continuare, ca s se poat ad uga la ea i ace tia ca jertf asemenea Lui. Ba nu numai ei, ci to i credincio ii. Aceast

[129] Sfântul Ioan Gur de Aur, *Omil.* 3, 5 *la Colos.*, P.G., 62, 324.

aducere consta într-o dedicare a lor, lui Dumnezeu, în mod duhovnicesc, spre lauda lui Dumnezeu prin cuvinte i fapte. Dar aceast jertf de laud a lor prin cuvinte i fapte nu poate avea loc f r jertfa trupului i sângelui Domnului în continuare i f r împ rt irea noastr de ea. Amândou acestea se spun în Epistola c tre Evrei: “Avem altar din care nu au dreptul s m nânce cei ce slujesc cortului... A adar printr-Însul, prin Hristos, s aducem lui Dumnezeu jertf de laud , adic rodul buzelor, care pream resc numele Lui. Iar facerea de bine i d rnicia s nu le nesocotim” (Evr. 12, 10-15, 16).

Pentru actualizarea jertfei lui Hristos pentru diferitele comunit i, singura prin care pot aduce i cre tinii jertf de laud , sunt necesari preo ii. Dar ace ti preo i trebuie s efectueze i o împreun -aducere duhovniceasc a lor cu Hristos, împreun cu credincio ii. Jertfa lui Hristos nu lucreaz magic, pentru c nu î i produce efectul numai prin sângele v rsat odinioar , asemenea sângelui animalelor; ci lucreaz prin sângele Lui preacurat sau plin de puterea Duhului, care umple i pe cei ce se împ rt esc de El de aceea i putere de aducere a lor, lui Dumnezeu.

Întrucât au comun cu credincio ii aducerea lor duhovniceasc din puterea jertfei lui Hristos, *slujitorii cre tini nu mai sunt separa i de credincio i în modul în care erau preo ii din legea veche, sau cei p gâni.* E un alt motiv pentru care se evit la începutul Bisericii numirea lor cu numele de sacerdo i, folosit în Vechiul Testament i în p gânism.

To i cre tinii sunt în acest sens o “preo ie împ r teasc ” (1 Pt. 2, 9). Dar jertfele cre tinilor, sau ei în i i ca jertfe, trebuie s se al ture jertfei lui Hristos. C ci numai prin Hristos ca jertf pot intra i ei ca jertf la Tat l. O ini iativ a lor în jertfire e necesar , c ci dac ar fi f cu i jertf cu sila, nu s-ar sfin i în l untrul lor, cum nu se sfin eau p gânii sau evreii. Dar cineva, trebuind s reprezinte pe Hristos care Se aduce jertf pentru to i, prime te jertfele particulare ale credincio ilor în unitate cu jertfa Iui Hristos i în unitatea lor întreolalt , ca s se realizeze jertfa Bisericii în Hristos. Acesta e preotul Noului Testament. El prime te jertfele i rug ciunile tuturor i le une te cu jertfa lui Hristos, pe care o aduce în numele tuturor i pentru to i. El încadreaz jertfele i rug ciunile tuturor în jertfa i rug ciunea Bisericii ca întreg. Preo ii slujitori nu aduc numai jertfele i rug ciunile lor personale, ci ale comunit ii ca întreg i ale tuturor credincio ilor, al turate la jertfa lui Hristos. În preot se realizeaz unificarea tuturor, ca în chipul v zut al lui Hristos, Cel ce Se aduce prin el jertf în chip nev zut.

Astfel preotul Noului Testament se deosebe te de preo ii ca simpli jertfitori ai Vechiului Testament i ai p gânilor. El se deosebe te i pentru c , în acord cu preponderen a ce o are ca factor duhovnicesc unificator, în misiunea lui intr   i predicarea cuvântului i p storirea credincio ilor, pentru formarea duhovniceasc a lor, având s se foloseasc   i de ele ca mijloace de men inere a unit ii credincio ilor în Hristos i în Biseric   i ca mijloace de configurare a lor

dup chipul lui Hristos.

Aceste slujiri le-a exercitat i Hristos, ca Arhiereu.

Slujirile acestea ale preotului contribuie i ele la întip rirea lui Hristos în fiin a credincio ilor. Ace tia î i realizeaz astfel i ei preo ia lor general cu ajutorul preo iei slujitoare, nu numai ca aduc tori ai jertfelor lor personale, ci i ca împ ra i peste patimile lor i ca înv   tori în familie i în societate, sfin indu-se prin toate aceste slujiri pe ei în i i i contribuind la sfin irea lumii, dar f r s fac aceasta ca reprezentan i califica i ai Bisericii.

În rug ciunea dinainte de Taina Mirungerii preotul cere ca cel ce se va mirui "s plac lui Dumnezeu în tot lucrul i cuvântul, i s -i fie p zit sufletul întru cur ie i dreptate." Aceasta înseamn "consacrarea întregii lui vie i slujirii preo iei împ r te ti"[130]. Laicii nu au acces la s vâr irea mijloacelor harului; dar sfera lor este via a harului, penetrarea ei în lume. Aceasta e "liturghia cosmic " în lume, operând prin simpla prezen   a "fiin elor sfin ite", a "loca urilor Sfintei Treimi"[131], cum sunt numi i cei ce se vor mirui, în rug ciunea de sfin ire a Mirului, s vâr it de episcopi. Minucius Felix (sec. III) declar : "Cel ce scap un om de pericol aduce o jertf gras . Iat jertfele i Liturghia pe care noi le aducem lui Dumnezeu"[132]. Iar Origen zice: "To i aceia care au fost imprima i de ungerea cu Sfântul Mir au devenit preo i... Fiecare poart în el însu i arderea cea de tot i el însu i aprinde focul pe altar..., ca s se consume f r sfâr it. Dac eu renun la tot ce posed, dac eu port crucea mea i urmez lui Hristos, am adus o ardere de tot pe altarul lui Dumnezeu... Dac eu iubesc pe fra ii mei pân la a-mi d rui via a mea pentru ei, daca lupt pentru dreptate i adev r pân la moarte, dac m mortific..., dac lumea s-a r stignit mie i eu lumii, am oferit o jertf lui Dumnezeu i m fac preotul propriei mele jertfe"[133].

În general, credinciosul ca preot împ r tesc, luând putere din jertfa adus de preotul slujitor la I.iturghie, "continu acest act *extra muros,* oficiind liturghia prin via a sa de toate zilele... Prezen a lui în lume e ca o epiclez perpetu . E o chemare a Duhului Sfânt peste el i peste ziua care începe, peste munca sa i rodurile p mântului"[134].

Semnifica ia aceasta o are i înconjurarea pe care o face preotul cu pruncul, dup Taina Botezului i cea a Mirungerii, în jurul analogului. Dac candidatul la preo ie înconjoar Sfânta Mas , ar tând hot rârea lui de a aduce toata via a lui pe Hristos ca jertf pentru credincio i i de a s vâr i Tainele i de a înv   a în Biseric , mireanul sau membrul preo iei generale e închinat slujirii neîntrerupte a lui Hristos în afara altarului, în lume, prin alte mijloace decât prin s vâr irea Tainelor, dar c utând s   in   i el lumea în jurul lui Hristos, ca pe sine

[130] P. Evdokimov, *Sacrement de l'amour,* Paris, 1962, p. 119.

[131] P. Evdokimov, *op. cit.,* p. 122.

[132] Idem, *op. cit., p.* 123.

[133] P.G., 12, col. 521-522.

[134] Evdokimov, *op. cit.,* p. 124.

însu i.

Dac preotul e chemat s formeze pe credincio i în aducerea unor astfel de jertfe i s - i închine în modul acesta toat via a lui Hristos, premergând el însu i cu exemplul, se poate spune c preo ia Noului Testament este împlinirea preo iei nedepline a Vechiului Testament i a religiilor p gâne în care se exprima, mai mult prin acte exterioare, n dejdea sfin irii adev rate a lumii prin jertfele adev rate, alimentate din jertfa des vâr it a lui Hristos.

Dar pentru c slujirea înv toreasc i pastoral a preo ilor contribuie de fapt i ea la dezvoltarea preo iei generale a credincio ilor i la men inerea unit ii lor în Hristos, sau a Bisericii, la configurarea tuturor dup acela i chip unitar i autentic al lui Hristos, ea trebuie s se exercite de asemenea în mod unitar. Pentru asigurarea acestei unit i de înv tur , de s vâr ire a Tainelor, de p storire, sau de formare a credincio ilor dup chipul lui Hristos i de vie uire a lor în i i dup acest chip, e necesar ca preo ii s aib un centru superior al lor investit cu puterea de sus pentru p strarea neschimbat a înv turii, a s vâr irii Tainelor i a conducerii credincio ilor, conform rânduirii apostolice a Bisericii. Acest centru superior este episcopul. Biserica a asigurat dependen a preo ilor de episcop în primul rând prin hirotonirea lor de c tre acesta. Prin Hirotonie preo ii primesc harul care înseamn dreptul i puterea de s vâr ire a Tainelor, de propov duire a înv turii i de p storire. Dependen a de episcop asigur împlinirea acestor slujiri în acela i mod unitar în toat eparhia, dup ce episcopul s-a asigurat c cei ce primesc hirotonia au dobândit capacitatea de a împlini cum se cuvine aceste activit i.

Episcopul unei eparhii, la rândul s u, trebuie s stea într-o comuniune cu episcopii altor eparhii pentru ca unitatea de înv tur , de s vâr ire a Tainelor i de vie uire evanghelic asigurat de el în eparhia sa s fie în acord cu înv tura, cu s vâr irea Tainelor i cu vie uirea apostolic a Bisericii de pretutindeni.

Pentru asigurarea acestei unit i, înc din perioada apostolic s-a rânduit ca orice nou episcop s fie hirotonit de trei sau cel pu in de doi episcopi, iar înainte de hirotonie s fac pe larg m rturisirea credin ei lui, dovedind c este aceea i cu a episcopilor care-l hirotonesc în numele episcopatului întreg al unei Biserici autocefale, care se afl în comuniune cu întregul episcopat al Bisericii. Prin aceasta el d garan ia c va avea grij ca în eparhia sa s se propov duiasc , sub îndrumarea i înv tura lui, înv tura Bisericii de pretutindeni i de totdeauna, s se s vâr easc acelea i Taine i s se îndrumeze via a credincio ilor dup acelea i norme evanghelice de la începutul Bisericii. Aceast m rturisire am nun it a credin ei nu se cere preotului i diaconului, ci numai celui ce are s primeasc harul arhieriei, pentru c el are s garanteze p strarea înv turii i a rânduielilor Tainelor i a celor canonice în Biserica p storit de el.

6. Succesiunea apostolic

Transmiterea aceluia i har de la episcopi la episcopi, începând de la apostoli, odat cu transmiterea puterii i obliga iei de a p zi aceea i înv tur i acelea i norme ale Tainelor i ale p storirii, se nume te succesiune apostolic . De acest har ce vine de la apostoli se împ rt esc, pe m sura slujirii lor mai restrânse, de la episcopul fiec rei eparhii, to i preo ii acelei eparhii, primind odat cu el puterea i obliga ia de a predica aceea i înv tur i de a p zi aceea i rânduial în s vâr irea Tainelor i în p storirea sufletelor pe c ile conforme cu tradi ia venit de la apostoli. Biserica tr ie te astfel totdeauna duhovnice te din acela i har apostolic i din aceea i înv tur i rânduial sacramental i evanghelic apostolic .

Episcopii sunt ramurile care, pornind din aceea i tulpin apostolic , extind harul i con inutul vie ii apostolice în toate r murelele care sunt preo ii, i în toate frunzele sau rodurile care sunt credincio ii[135]. Mai bine zis, aceea i sev care este Hristos se extinde prin episcopi i preo i în tot pomul Bisericii, aflându-se în mod nemijlocit în fiecare m dular al ei. F r harul succesiunii apostolice al ierarhiei i f r înv tura apostolic transmis odat cu el, n-ar fi cre tini boteza i, nu s-ar împ rt i cre tinii cu Hristos în Euharistie, nu L-ar cunoa te pe Hristos în lucrarea Lui în ei a a cum a fost i cum a lucrat în tot trecutul.

Factorul interior al acestei succesiuni este Hristos însu i i Duhul S u cel Sfânt, iar factorul vizibil este Biserica întreag în prelungirea ei, p storit de episcopi. I. Karmiris zice: “E necesar s se adauge c succesiunea apostolic nu se limiteaz numai la irul istoric neîntrerupt al episcopilor, sau la succesiunea înv turii apostolice (successio doctrinae), ci se extinde i la succesiunea apostolic a slujirii i demnit ii sfin itoare, ca i la irul continuu i neîntrerupt al genera iilor de cre tini din toate veacurile, la succesiunea apostolic a întregii Biserici. Aceasta, dup moartea apostolilor, a fost purt toarea general i principal a apostolicit ii i a slujirii apostolice, inând seama c Duhul Cincizecimii S-a r spândit nu numai peste cei doisprezece apostoli, ci i peste tot poporul lui Dumnezeu al legii celei noi i peste toat Biserica prin mul ime de daruri, transmise succesiv... În sensul acesta larg, se poate spune c exist o succesiune apostolic a tuturor credincio ilor boteza i în Biseric , pe baza chem rii lor la p strarea m rturiei credin ei i a înv turii apostolice prin

---

[135] I. Karmiris, *op. cit.,* p. 393: “Succesiunea apostolic în.seamn succesiunea, neîntrerupt de la apostoli, a slujirii i harismei preo e ti (i arhiere ti), i anume continuarea succesiv a episcopilor pân la noi, prin hirotonie canonic de c tre episcopii dinaintea lor, ca i transmiterea înv turii, a rânduielii i puterii apostolice, deci înseamn succesiunea în credin i în m rturisirea apostolic i în slujirea i via a aposto1ic nu numai a episcopilor, ci i a celorlal i clerici i credincio i, adic a întregii Biserici.

diferite daruri ale credincio ilor ce particip într-un anumit grad la întreita demnitate a lui Hristos, sub înrâurirea Duhului Sfânt ce lucreaz în Biseric ”[136].

Despre succesiunea apostolic a ierarhiei s-a vorbit în Biseric de la începuturile ei. Clement al Romei Zice: “Apostolii ne-au vestit Evanghelia trimi i de Domnul Iisus Hristos, iar Iisus Hristos a fost trimis de Dumnezeu”[137]. Apoi apostolii “propov duind în ri i cet i... au pus, cercându-i prin Duhul, pe episcopii i diaconii celor ce aveau s cread ... i au dat dispozi ia c , dac vor adormi ei, s le urmeze al i b rba i cerca i în slujba lor”[138]. Dup Ipolit al Romei, episcopii “sunt socoti i succesorii apostolilor i p rta i ai aceluia i har i p zitori ai arhieriei i înv   turii Bisericii”[139]. Iar dup Eusebie, “întâi-st t torii, judec torii i sf tuitorii cet ii celei frumoase (a Bisericii) i-au luat începutul de la apostolii i ucenicii Mântuitorului, iar din succesiunea lor înc   i acum, odr slind ca dintr-o s mân   bun , str lucesc întâi- ez torii Bisericii lui Hristos”[140].

Sfântul Irineu spune c apostolii au l sat pe episcopi ca succesori în locul lor[141]. Ba Sfântul Irineu afirm c   i preo ii au “succesiunea de la apostoli” (successionem ab Apostolis habent), întrucât i ei “au primit prin succesiunea episcopal harisma sigur a adev rului, dup buna pl cere a Tat lui”[142].

Prin succesiunea apostolic a episcopatului se asigur p strarea integral a înv turii apostolice, adic nu numai în forma ei fixat în Noul Testament, ci i în forma ei explicit , numit Sfânta Tradi ie. Aceasta s-a p strat prin succesiunea apostolic în forma oral   i aplicat . “*Non enim per litteras traditam illam, sed per vivam vocem”,* spune Sfântul Irineu[143]. i se tie c ceea ce se las în scris nu acoper niciodat tot ce se transmite prin viu grai i prin aplicare. Dar bog ia acestui tezaur oral i aplicat nu i-o pot însu i de la antecesori decât cei ce au stat timp îndelungat cu ei. Succesiunea apostolic a ierarhiei implic   i aceast împreun petrecere a celor mai tineri cu cei mai b trâni, aceast ucenicie practic .

Harisma episcopal este harisma care poart în sine puterea de a transmite toate harurile i darurile ce se difuzeaz începând de la apostoli în tot timpul în Biserica, sau pe Hristos însu i i pe Duhul S u cel. Sfânt, prezen i i lucr tori în aceste haruri i daruri. Dac -i a a, ea nu trebuie în eleas numai ca

---

[136] *Op. cit.*, p. 396-397.

[137] *Ep.* 1 *Cor.* 42, 1-4; 44, 2 urm.

[138] *Ep.* 1 *Cor.,* cap. 42-44.

[139] *Împotriva tuturor ereziilor,* 1.

[140] *Erm. la Ps.* 88, 35, P.G., 23, 1104. Iar în *Ist. Bis.* 1, 1, vorbe te de succesiunile sfin ilor apostoli.

[141] Quos et successores reliquebant suum ipsorum iocum magisterii tradentes, quibus ipsas Ecclesias commitebantur. *Adv. haereses* III, 3, 1, 9; III, 4, 1; IV, 33, 8; V, 20, 1.

[142] Cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum Patris acceperunt (IV, 26, 2, P.G., 7, 1053).

[143] *Op. cit.,* III, 3, 2, 1.

un canal ce aduce pân la noi ceva vechi, ci ca un foc ce se transmite cu aceea i putere de înc lzire, sau ca apa unui fluviu mereu puternic ce p trunde în solul nou la care ajunge, fertilizându-l. Focul i apa harurilor persist în Biseric de la începutul ei. Dar ele nu vin numai din trecut, ci i de sus în fiecare timp, c ci Biserica e mereu deschis cerului. Ele sunt soarele care înc lze te toate genera iile, fiind prin razele lui în ele, dar p trunzându-le de sus.

Pe Hristos, pe Care Îl primim noi azi prin Tainele i prin înv   tura preo ilor hirotoni i de episcopi, dar i de la p rin ii no tri, Îl sim im prezent i viu în ei i de aceea poate p trunde i în noi. El nu e un Hristos al trecutului, decât în sensul c tot El a fost viu i lucr tor i în genera iile trecute. El e mereu viu. Prin succesiunea apostolic se asigur permanen a pururea vie a lui Hristos, prezen a aceluia i Hristos în mod continuu în toate genera iile. Nu Hristos trece, ci genera iile trec. Dar toate au fost vii în Hristos. i numai în acela i Hristos suntem vii i noi. Dar noi primim pe Hristos cel viu din cei ce tr iesc în El, cu care noi continu m s tr im o vreme în acest Hristos viu. Atâta numai c ei L-au primit pu in înaintea noastr . Succesiunea e i o concomiten   continu .

Înv   tura despre Hristos nu constituie singur con inutul succesiunii apostolice, sau al Tradi iei; ea ar deveni în acest caz o înv   tur teoretic , care poate ap rea dup un timp învechit . Nici harul Tainelor ca lucrare a lui Hristos ce ni se comunic nu formeaz singur con inutul Tradi iei. Ca lucrarea lui Hristos s aib deplin eficacitate în noi, trebuie s   tim mai pe larg cine este El i ce cere El de la noi. Numai împreun , harul lui Hristos i înv   tura Lui i despre El ni-L transmit pe Hristos în deplin tatea Lui vie i eficient .

Întrucât Hristos ca Dumnezeu i omul adev rat nu se înveche te, nici lucrarea Lui i înv   tura despre El nu se învechesc. Dar descrierea Persoanei Lui infinite prin dumnezeirea Ei i pururea actual prin umanitatea Ei în mod suprem realizat , trebuie f cut în eleas la nivelul în elegerii fiec rui timp, pentru a face evident adev rul Ei unic, în plenitudinea lui. De aceea Sfântul Ioan Gur de Aur i Sfântul Grigorie de Nazianz au insistat asupra importan ei slujirii înv   tore ti a preo ilor i episcopilor.

Dac p strarea i propov duirea înv   turii integrale a lui Hristos ine de slujirea treptelor Hirotoniei, Biserica ortodox nu poate recunoa te ca valide hirotoniile altor Biserici care au alterat aceast înv   tur .

Nu poate avea loc o succesiune a harului nici de la episcopii c zu i de la aceast înv   tur la cei pe care-i hirotonesc ei. Altfel am c dea într-o în elegere magic a harului; el n-ar mai fi o for   duhovniceasc împreunat cu adev rata cunoa tere de Dumnezeu.

Dac Biserica ortodox recunoa te ca hirotoni i pe membrii ierarhiei catolice i vechi-orientale (problema celor ai ierarhiei vechi catolice ar merita o considerare special dup ce Biserica noastr s-ar asigura c acea forma ie cre tin nu s-a ab tut de la înv   tura integral a Bisericii de totdeauna), aceasta o face pe baza iconomiei, adic în cazul când aceia intr în Biserica ortodox

completându- i credin a lor tirbit întrucâtva, din momentul hirotoniei.

Mai grea este problema recunoa terii hirotoniilor anglicane, dat fiind marea varietate i fluiditate din Comuniunea anglican , nu numai în privin a înv turii, ci chiar a Tainelor. C ci întrucât pentru unii din ei s-a diluat înv tura despre Taine, nu e socotit necesar de to i nici Preo ia. Deocamdat Biserica ortodox a teapt de la Comuniunea anglican înaintarea spre mai mult unitate i fermitate în înv tur , într-un spirit de apropiere de cea ortodox .

Faptul c Hirotonia face capabili, pe cei ce o au, s transmit altor credincio i ai Bisericii harul Tainelor nu dintr-o vrednicie personal , ci din calitatea lor de reprezentan i ai Bisericii i m rturisitori ai credin ei ei, e una din explica iile înv turii Bisericii despre nerepetarea Tainei Hirotoniei i despre revenirea preo ilor i episcopilor caterisi i i c zu i în erezii, la capacitatea s vâr irii valide a Tainelor odat cu ridicarea caterisirii lor i a reintr rii în sânul Bisericii. Capacitatea de a s vâr i valid Tainele, cu care au fost investi i, prin ie irea lor din ambian a de har a Bisericii a devenit numai nelucr toare, dar nu s-a desfiin at cu totul în ei.

Aceast explica ie trebuie completat îns cu aceea c Taina aceasta, ca i cea a Botezului i a Mirungerii, îl pune pe om într-o anumit rela ie fundamental cu Hristos, spre deosebire de Euharistie i de Nunt , care înt resc în planul con tient aceast rela ie, i de Poc in i Maslu, care o refac. Aceast rela ie se imprim în fiin a omului, l sând în el ni te urme chiar f r voia lui. E ceva analog cu urma pe care o las în perechea celor c s tori i rela ia întemeiat între ei prin c s torie toat via a. De aceea i Taina Nun ii se consider , în general, indisolubil , i Biserica nu aprob cu pl cere c s toria a doua i cu mai pu in pl cere pe cea de a treia.

7.Aspectele v zute ale Hirotoniei i puterea nev zut acordat prin ea

a. S vâr itorul i primitorul Tainei.

S vâr itorul Tainei este episcopul eparhiei sau delegatul lui —un arhiereu —pentru preo ii i diaconii chema i s slujeasc în cadrul ei, iar pentru un episcop, trei sau cel pu in doi episcopi, reprezentând episcopatul Bisericii autocefale respective. Prin aceasta se men ine unitatea preo ilor din eparhie i a credincio ilor care primesc Tainele de la ei, în unicul Hristos, reprezentat de episcop, i unitatea episcopilor între ei în arhieria primit din arhieria i din Duhul aceluia i Hristos, asemenea celei a apostolilor.

Dup tradi ia Bisericii ortodoxe, nu pot fi hirotoni i decât membrii de sex b rb tesc ai Bisericii, care m rturisesc credin a ei i vor s - i împlineasc fa de Biseric îndatoririle ce in de treapta ierarhic în care sunt introdu i. În acest scop Biserica a cerut ca ei s fie întregi la minte i la trup i s aib o

preg tire teologic i un nume necompromis. La treapta episcopal nu pot ajunge, dup hot rârea Sinodului V-VI ecumenic, decât cei neînsura i sau v duvi prin decesul so iei, deveni i în prealabil ieromonahi. Pentru preo i i diaconi nunta este oprit dup hirotonie[144]. Sunt derogante pentru autoritatea unui preot unele situa ii.

Condi iile acestea cerute primitorilor Tainei au semnifica ia lor spiritual . Membrii ierarhiei nu pot fi decât b rba i, pentru c sunt chema i s fie organele v zute ale lui Hristos, unicul s vâr itor nev zut al Tainei; iar Hristos a fost b rbat. Femeile îi nasc i îi pot cre te pentru preo ie pe copiii lor asemenea Maicii Domnului. Ele sunt mamele preo ilor i episcopilor, Dumnezeu exercitând prin ele cea mai mare autoritate spiritual asupra lor. “Raportul atât de misterios între mam i copil face ca femeia, Eva — sursa vie ii —, s vegheze asupra a toat fiin a, s ocroteasc via a i lumea. A ti dac femeia va fi so ie, mam sau *sponsa Christi* (mireasa lui Hristos) e o chestiune accesorie. Harisma ei, care este cea a maternit ii interiorizate i universale, poart pe orice femeie spre cel fl mând i lipsit i precizeaz admirabil esen a feminin ; fecioar sau so ie, orice femeie este mam *in aeternum.* Componentele sufletului ei o predispun s înc lzeasc (“couver”) tot ce înainteaz pe drumul s u, s descopere în fiin a cea mai viril i mai tare un copil slab i f r ap rare[145].

Femeia are în lini tea ei o siguran i o capacitate de a da încredere b rbatului, care, dincolo de demonstra ia de putere, simte nevoia sus inerii unei mame. Ioan, apostolul, e încredin at de Iisus Sfintei Sale Mame, ca Mamei lui. “Femeie, iat fiul t u.” Episcopii au i ei mamele lor, care-i îndrumeaz cu în elepciunea lor i cu t ria lor de credin . Astfel se poate spune c în preo ia b rbatului e implicat un suport feminin[146] În catacomba Sfântului Calist, un b rbat, episcopul, întinde mâna asupra pâinii euharistice, dar înapoia lui st o orant , o femeie în rug ciune[147]. B rbatul f r femeie se pierde în abstrac iuni; femeia îl ine legat de via , care- i are baza în via a dumnezeiasc , în Duhul Sfânt.

Rolurile nu pot fi amestecate.

Episcopul trebuie s fie nec s torit, pentru c slujirea lui const nu numai în s vâr irea personal a Tainelor i în înv area personal a cre tinilor în

---

[144] Sinod V-VI, *Can. 6; Canoanele apostolice, can.* 26.

[145] P. Evdokimov, *Sacrement de l'amour, op. cit.,* p. 41.

[146] Evdokimov face afirma ia îndr znea , dar nu lipsit de oarecare adev r, c în maternitatea femeii se reflect mai mult decât în paternitatea b rbatuiui aplecarea spre cel n scut, care e proprie Tat lui ceresc. De aceea Fiul lui Dumnezeu, f când-Se om, a putut fi f r tat , dar n-a putut fi f r maic . Un text liturgic spune: “Tu ai n scut f r tat pe Fiul, pe Care Tat l L-a n scut înainte de veci f r mam ” (*Op. cit.,* p. 43, 47). Na terea Domnului din femeie exprim harisma femeii de a înf ptui na terea lui Iisus în adâncul sufletului (*Op. cit.,* p. 44) i de a ocroti chiar în sufletul ei pe Fiul ei, episcop (*Op. cit.,* p. 44). Maica Domnului poart omofor, ocrotind pe to i cei ce cred, deci chiar i pe preo i i episcopi (*Op. cit.,* p 48).

[147] *Op. cit.,* p. 46.

cele ale credin ei, ci i în supravegherea acestor slujiri din partea preo ilor ca ajut tori ai lui. Fiin a lui trebuie s fie ocupat în întregime de grija Bisericii, s uite de orice interes al lui sau al familiei, asemenea lui Hristos, al C rui reprezentant deplin este.

Dac prin celelalte Taine se pune o baz de via nou personal , sau se promoveaz aceast via a, slujirea preo easc i arhiereasc se acord celor ce au deja aceast via i au dat dovad c au colaborat cu adev rat cu harul la înt rirea ei în fiin a lor.

Slujirea celor trei trepte ierarhice este legat de Liturghie, pentru c îndatorirea membrilor lor const în mod principal în s vâr irea Tainelor i în înv tura poporului, iar Taina culminant este Euharistia, care se s vâr e te la Sfânta Liturghie; i tot în cursul acesteia se d în mod principal înv tura.

Nu poate ajunge cineva la o treapt superioar în ierarhie f r s fi trecut prin cele inferioare, începând cu cea mai de jos, a diaconatului; nici nu poate trece în cursul aceleia i Liturghii de la o treapt inferioar la cea superioar . C ci dac s-ar da treapta arhieriei de la început, preo ia i diaconia s-ar confunda cu ea i nu s-ar mai putea da în mod deosebit. Iar dac s-ar da de la începutul Liturghiei diaconia, apoi mai târziu preo ia i apoi arhieria, arhiereul n-ar mai putea s vâr i îndat întreaga Liturghie.

De aceea hirotonia diaconului se s vâr e te dup prefacerea Sfintelor Daruri, ca s nu mai aib rost s devin preot în cursul aceleia i Liturghii, nemaiavând putin a s oficieze prefacerea Sfintelor Daruri, care e punctul esen ial al Sfintelor Liturghii i s pun în practic la aceea i Liturghie slujirea principal a diaconului, care este aceea de a ajuta pe preot la împ rt irea credincio ilor. Tot de aceea hirotonia preotului are loc dup intrarea cu Sfintele Daruri, pentru a împlini imediat la aceea i Liturghie slujirea prefacerii lor — actul esen ial al Liturghiei i al slujirii preo e ti în cadrul Liturghiei. Iar dup aceea, nu mai are rost s fie înaintat la treapta arhieriei, nemaiavând ce face, ca arhiereu, la aceea i Liturghie. i din acela i motiv, arhiereul e hirotonit dup cântarea trisaghionului, ca s supravegheze imediat, la aceea i Liturghie, citirea Apostolului i a Evangheliei, care reprezint slujirea înv toreasc , atât de esen ial pentru episcop, iar apoi s oficieze prefacerea Sfintelor Daruri.

b. Rânduiala hirotoniei în cele trei trepte i s vâr itorul ei nev zut.

Candida ii celor dou trepte inferioare sunt introdu i în altar, adic la slujirea jertfei lui Hristos, viitorul diacon de c tre doi diaconi, iar viitorul preot de c tre doi preo i. Ace tia îi conduc i în jurul Sfintei Mese de trei ori. În timpul acestei înconjur ri candida ii s rut de fiecare dat cele patru col uri ale ei i mâna arhiereului hirotonisitor, care ade pe scaun în partea dinspre miaz noapte a Sfintei Mese. Odat cu mâna s rut i omoforul i epigonatul, f când trei metanii înaintea lui. În jurul Sfintei Mese viitorul diacon e condus de doi diaconi, ceea ce semnific o ini iere a viitorului diacon în diaconie i o

anumit primire a noului diacon în rândul cetei lor. Un lucru analog semnific i conducerea candidatului la preo ie, de doi preo i.

Prin înconjurarea Sfintei Mese de trei ori i s rutarea col urilor ei, viitorul diacon i preot arat c preocuparea i iubirea lui se va mi ca toat via a în mod neîntrerupt în jurul Iui Hristos, prezent nev zut pe Sfânta Mas   i v zut în persoana episcopului de lâng ea.

Prin cele trei metanii f cute de fiecare dat în fa a arhiereului i prin s rutarea omoforului, epigonatului i mâinii lui drepte, candidatul la diaconie i preo ie î i arata voin a de a asculta pe arhiereul s u, care reprezint în mod v zut pe Hristos, omoforul fiind semnul grijii lui pentru poporul p storit, epigonatul — semnul puterii lui duhovnice ti, iar mâna lui dreapt — organul prin care Hristos însu i transmite lucrarea Sa în tainele ce le s vâr e te.

Diaconul îngenuncheaz apoi cu piciorul drept în fa a Sfintei Mese, pune mâinile una peste alta pe ea, iar capul i-l reazem pe ele. El arat prin aceasta c se pred acum ca jertf vie lui Hristos, c ci pe Sfânta Mas Se afl totdeauna Hristos ca jertf .

Arhiereul î i scoate mitra, ca s arate c nu el ca om va investi cu puterea diaconiei pe candidat, ci Hristos însu i. Pune mâna dreapt peste capul aceluia, ca organ (“materie”) prin care se transmite harul lui Hristos, i roste te cuvintele: “Dumnezeiescul har, cela ce totdeauna pe cele neputincioase le vindec   i pe cele cu lips le împline te, prohirise te pe cucernicul ipodiacon (N), în diacon. S ne rug m dar pentru dânsul ca s vin peste el harul întru tot Sfântului Duh.” De i harul diaconiei se transmite prin mâna episcopului, el declar cu smerenie c harul însu i îl ridic pe primitor în treapta diaconiei. Dar aceste cuvinte sunt numai introducerea la rug ciunea care urmeaz   i pe care o roste te episcopul, dar la care cere s se asocieze to i cei din altar. În s vâr irea Tainei, arhiereul nu se singularizeaz , ci se afl în comuniunea Bisericii. În prima rug ciune cere lui Hristos, ca Însu i El “s d ruiasc harul Lui” celui prohirisit întru diacon. Într-o a doua rug ciune arhiereul cere tot lui Hristos ca El însu i s umple, pe cel ce l-a învrednicit de a intra în slujba diaconiei, de toat credin a, dragostea, puterea, sfin enia, prin venirea Sfântului i de-via -f c torului Duh asupra lui. “C ci nu prin punerea mâinilor mele peste dânsul, ci prin puterea îndur rilor Tale celor multe se d celor vrednici ai T i harul.”

Con tiin a c Hristos însu i e de fa   i lucreaz în aceast Tain une te într-o adânc cutremurare i responsabilitate pe s vâr itorul Tainei cu cei ce-l asist pe de o parte i cu primitorul ei pe de alta. În aceast întâlnire de suflete, p trunse de con tiin a prezen ei i lucr rii aceluia i Hristos, se s vâr e te trecerea puterii lui Hristos de la slujitorii de mai înainte, la slujitorul cel nou.

Semnele capacit ii slujirii diacone ti i le încredin eaz arhiereul înmânându-i orarul i mânecu ele înaintea u ilor împ r te ti, dup ce le arat credincio ilor i declar de trei ori: “Vrednic este”, iar poporul r spunde tot de

trei ori, confirmând: “Vrednic este.” La evenimentul consacr rii unui nou slujitor al lui Dumnezeu i al Bisericii particip cu asentimentul lui i poporul credincios.

În momentele v zute ale hirotoniei preotului se cuprind câteva deosebiri, care puncteaz ceea ce este propriu slujirii preo e ti. Candidatul la preo ie îngenuncheaz în fa a Sfintei Mese cu amândou picioarele, ar tând c se pred mai accentuat lui Hristos. În prima rug ciune, arhiereul cere lui Hristos s -i d ruiasc acest mare har al preo iei, iar în rug ciunea a doua se specific slujirile preotului, de s vâr itor al Tainelor i de propov duitor al cuvântului dumnezeiesc: “S se fac vrednic a sta f r prihan înaintea jertfelnicului T u, a propov dui Evanghelia împ r iei Tale, a lucra cu sfin enie cuvântul adev rului T u, a aduce ie jertfe i daruri duhovnice ti, a înnoi pe poporul T u prin baia na terii de a doua.”

Apoi în fa a poporului, pe lâng ve mintele care reprezint capacitatea lui de s vâr itor al Tainelor, i se înmâneaz i Liturghierul care reprezint slujirea lui principal de s vâr itor al Sfintei Liturghii. Iar dup prefacerea Sfintelor Daruri, arhiereul îi încredin eaz sfântul trup al Domnului pe burete ca s -l in pe mâna dreapt , a ezat cruci peste cea stâng , cu cuvintele: “Prime te odorul acesta i-l p ze te pe el pân la a doua venire a Domnului nostru Iisus Hristos, când El are s -l cear de la tine”. Apoi preotul se retrage în partea de r s rit a Sfintei Mese, inând sfântul trup în mâinile sale a ezate deasupra ei, oarecum identificate cu ea. Preotul va ine trupul Domnului jertfit pe seama credincio ilor pân la sfâr itul lumii atât ca reprezentant al tuturor preo ilor Bisericii, cât i ca preot singular, care trebuie s in la dispozi ia credincio ilor acest trup pân la sfâr itul vie ii lui, care, pentru el, coincide cu sfâr itul lumii, c ci cum va încheia via a lui a a se va scula în fa a Domnului la înviere, sau se va prezenta dup moarte.

R spunderea arhiereului de a preda preotului trupul Domnului i r spunderea acestuia de a-l primi se întâlnesc i se întregesc într-o r spundere comun în fa a lui Hristos, dar i în fa a poporului c ruia trebuie s i se pun i in la dispozi ie trupul lui Hristos, adic pe Hristos însu i în toat via a lui, pentru a fi predat altor episcopi i altor preo i pân la sfâr itul lumii. Deschiderea eshatologic a Preo iei i a Euharistiei iese prin aceasta puternic în relief. Preotul prive te, inând trupul Domnului pe mâini, spre via a ve nic , atunci când se va cere de la el trupul tainic.

În aceast unire realizat prin vibra ia comun a celei mai adânci r spunderi fa de Hristos, fa de Biserica prezent i fa de viitorul ei eshatologic, i de tot drumul ei pân atunci, r spundere a c rei scaden va avea loc în eternitate, Hristos Î i procur prin mijlocirea episcopului un nou organ v zut al S u, un nou organ al lucr rii Sale, în Tainele ce le va s vâr i. în r spunderea aceasta comun , cel ce hirotone te i cel ce e hirotonit devin complet str vezii pentru lucrarea lui Hristos însu i, pentru c de fapt Hristos

este cel ce lucreaz prin Duhul S u. Dac n-ar fi Duhul Sfânt, n-ar fi p stori i înv tori în Biseric . C ci ace tia se fac prin Duhul, cum zice i Pavel: “Întru care Duhul Sfânt v-a pus episcopi.”[148] C ci aceasta este hirotonia: se pune mâna b rbatului, dar Dumnezeu lucreaz totul i mâna Lui e aceea care se atinge de capul celui ce se hirotone te, dac se hirotone te cum trebuie... C ci dac n-ar fi arvuna Duhului ... nu am avea preo i. Nici n-ar putea fi aceste hirotonii f r acea venire (a Duhului)[149].

La hirotonia arhiereului, se pune pe capul candidatului nu numai mâna unuia din episcopi, ci i Sfânta Evanghelie, indicându-se pe de o parte sarcina principal ce o prime te noul arhiereu, pe de alta, accentuându-se credin a c Hristos însu i i-l face organul deplin al S u. În prima rug ciune se vorbe te de “jugul Evangheliei” ce-l prime te noul arhiereu, iar în a doua, dup ce se aminte te de îndatorirea lui de “a aduce jertf i prinos pentru tot poporul”, e numit “iconom al harului”; apoi e pus într-o leg tur special cu Hristos, adev ratul P stor, ca s - i pun i el sufletul pentru credincio i, cum i l-a pus Hristos, des vâr indu-l prin pilda, înv tura i toat lucrarea Sa: “F -l urm tor ie, adev ratul P stor, punându- i sufletul pentru oile Tale, pov uitor orbilor, lumin celor dintru întuneric, cert tor celor neîn elep i, ajut tor pruncilor, lumin tor în lume, ca, des vâr ind sufletele cele ce i s-au încredin at lui în via a aceasta, s stea neru inat înaintea judec ii Tale”.

Dup aceea, el prime te ca ve minte, peste cele preo e ti, sacosul, omoforul i mitra. P strând ve mintele preo e ti i înt rindu-le prin sacos, el va p stra i completa slujirea de preot s vâr itor al Tainelor, nedesp r indu-se de comunit ile euharistice i duhovnice ti restrânse i de credincio ii concre i, prin faptul c men ine i treapta unei preo ii cu o mai extins lucrare unificatoare. Primind omoforul, el asum r spunderea pastoral pentru toat ob tea credincio ilor, asemenea lui Hristos, Care i-a pus sufletul pentru mântuirea fiec ruia din noi, ca P storul care las pe cele nou zeci i nou de oi i pleac în c utarea celei primejduite; aceasta da o semnifica ie duhovniceasc puterii sale împ r te ti, simbolizat prin mitr . Ea e putere duhovniceasc , responsabilitate pentru mântuirea tuturor credincio ilor.

Ca organ al lui Hristos, arhiereul are cea mai cutremur toare r spundere pentru mântuirea sufletelor, având s imite pe Hristos în smerenie, pild de cur ie, de dezinteresare, de blânde e, de jertfire de sine. Dac î i în elege rolul de reprezentant al lui Hristos ca un temei pentru o putere în spirit lumesc, el s-a dep rtat interior de Hristos i prin el nu se mai înf ptuie te cu toat eficien a lucrarea lui Hristos cel blând, smerit, curat i în stare de continu jertf . Ca organ al lui Hristos, el trebuie s fie un slujitor model al lui Hristos i va avea s dea seama la judecata lui Hristos de felul cum i-a împlinit slujirea lui: dac i-a împlinit-o bine, va avea plat mai mare, dac i-a împlinit-o r u,

[148] Sf. Ioan Gur de Aur, *Omil. 14 la Cincizecime,* P.G., 50, 458.

[149] Idem, *Omil. 14, la Fapte,* P.G., 60, 180.

va avea parte de osând mai mare.

F Taina Nun ii

Taina Nun ii este un act sfânt, de origine dumnezeiasc , în care, prin preot, se împ rt e te harul Sfântului Duh, unui b rbat i unei femei ce se unesc liber în c s torie, care sfin e te i înal   leg tura natural a c s toriei la demnitatea reprezent rii unirii duhovnice ti dintre Hristos i Biseric [150].

1. Locul Nun ii între celelalte Taine

O prim întrebare care s-ar putea na te în leg tur cu aceast Tain este cea referitoare la locul care i se acord ei în în irarea Tainelor. Aceast întrebare implic   i pe cea referitoare la locul Hirotoniei. Dac s vâr itorul tuturor Tainelor este preotul, de ce nu se pune Hirotonia fie la începutul, fie la sfâr itul tuturor Tainelor? De ce a az tradi ia Bisericii Hirotonia dup Botez, Mir, Euharistie i Poc in   i înainte de Nunt   i Maslu? Un prim r spuns ar putea fi acela c prin cele patru Taine anterioare omul este pus într-o rela ie direct cu Hristos i numai indirect este pus într-o rela ie de slujire i cu ceilal i oameni, pe când prin Taina Nun ii omul e pus în primul rând într-o rela ie strâns cu un semen al s u, iar prin Maslu i se d un ajutor pentru trupul s u, i numai prin ele e pus în rela ie cu Hristos. Deci aceasta ar justifica i a ezarea Hirotoniei dup cele patru Taine care pun pe om în rela ie direct cu Hristos, întrucât de acestea depinde mântuirea lui, iar rolul principal al preotului e s -i ajute prin Hristos pe oameni s - i dobândeasc mântuirea.

Acest r spuns poate avea i forma urm toare: cele patru Taine a ezate înaintea Hirotoniei dau omului harul cu care conlucrând, el î i dobânde te mântuirea, dar fructificarea acestui har se face în mod deplin prin preo ie i c s torie. Majoritatea oamenilor tr iesc plin tatea rela iei de c s torie prin realizarea virtu ilor ca roduri ale colabor rii lor cu harul, sau ca forme ale sfin irii lor în aceast rela ie neîntrerupt   i intens . Iar odat intrat în aceast rela ie, calitatea ei de o anumit în l ime determin în sens bun toate celelalte rela ii ale omului în societate, pe care c s toria le multiplic . Cu atât mai mult se întâmpl aceasta cu preo ia. Deci Taina Nun ii i Taina Preo iei ajut pe credincio i, prin harul ce li-l dau, s pun într-o aplicare cuvenit harurile celorlalte Taine, în situa ia concret familial   i social în care tr ie te, prin

[150] H. Andrutsos, *Dogmatica,* trad. rom., p. 420. Macarie, *Dogmatica,* dup Evdokimov, *op. cit.,* p.165.

natur , marea majoritate a lor, sau în rolul bisericesc asumat de al ii[151] îi ajut ca în rela ia cu semenii lor, în c s torie i în preo ie i în multiplele probleme i rela ii ce li le impun acestea, s se întâlneasc cu Dumnezeu, sau s dezvolte rela ia cu Hristos mai ales printr-un semen cu care se unesc pe via , sau cu credincio ii pentru care sunt r spunz tori. Nunta i Preo ia ca Taine fac v dit faptul c persoana nu se realizeaz decât în comuniune, c persoana i comuniunea sunt doi poli inseparabili; fac v dit faptul c Tainele î i au rodirea lor în r spunderea oamenilor unii fa de al ii. Din acest punct de vedere, preo ia e un rod mai bogat al celorlalte Taine i deci e justificat a ezarea dup ele i înainte de celelalte în care acelea rodesc.

Poate faptul c monahii, printr-o harism care biruie te natura reu esc s se men in printr-un efort în afara rela iei de c s torie i a complexului de rela ii necesare i de probleme impuse de ea, men inându-se într-o rela ie direct i oarecum strict. personal cu Hristos, explic de ce Biserica nu consacr printr-o Tain intrarea în monahism, ci numai printr-o ierurgie.

Paul Evdokimov observ : “Prin harul Tainei (Nun ii) e ecurile nu sunt r ni mortale, nici infidelit ile condamn ri f r recurs. Ceea ce monahii realizeaz *nemijlocit,* cei c s tori i o fac *mijlocit,* i mijlocul prin care o fac este locul sacramental al harului. Cei doi privesc pe Hristos, privindu-se unul pe altul, i acest altul e iubirea Lui, care e darul harului[152].

Faptul c putem vedea pe Dumnezeu prin altul, c iubirea fa de altul ni-l face pe acela transparent al lui Dumnezeu, e un dar al întrup rii Cuvântului. Prin aceasta Cuvântul lui Dumnezeu ne-a dat putin a s -L vedem prin fa a omeneasc , mai întâi în El însu i, apoi în to i cei în care Hristos Se s l luie te, sau continu s Se întrupeze prin Taine. Numai pentru c Hristos ca Dumnezeu e transparent în altul i înfrumuse eaz pe altul, acest altul ni se arat vrednic de o iubire nesfâr it ; iubirea fa de acest altul nu se epuizeaz niciodat . În afar de Hristos, iubirea permanent fa de un om concret ar fi fost imposibil . “Pentru cine se plaseaz în afara Întrup rii, diferen a infinit , calitativ , de netrecut, între Dumnezeu i om, alteritatea lui absolut , face iubirea nenorocit i toat comuniunea, chiar comunicarea, indirect i voalat . Proiectat în raporturile celor c s tori i, aceast alteritate radical a altuia face în mod concret iubirea nenorocit i imposibil ”[153]. Monahul, de i nec s torit, st totu i în rela ie cu Dumnezeu ca persoan , deci într-o stare de acut responsabilitate. De aceea literatura patristic nume te monahismul “adev rata filosofie”[154].

Faptul c în c s torie Dumnezeu e cunoscut prin cel lalt, iar în Maslu

---

[151] A1. Schmemann, *op. cit.,* p. 99, 115, vede o apropiere între preo ie i c s torie, c ci prin amândou omul prime te harul de a se aduce jertf lui Dumnezeu în referin ele cosmice ale vie ii.

[152] *Sacrement de l‘amour...,* p. 158.

[153] *Ibidem.*

[154] La Evdokimov, *op. cit.,* p. 157.

– prin mângâierea primit de la El în stare de boal (prin trup), face ca aceste dou Taine s fie a ezate la urm , dup ce preotul a pus pe om în leg tur direct cu Hristos prin celelalte patru Taine. Dar faptul c forma mijlocit în care se cunoa te Hristos prin cele dou Taine din urm e totu i o cunoa tere direct a Lui prin transparenta celuilalt sau a trupului sl bit, deci nu e o simpl cunoa tere deductiv sau posterioar cunoa terii semenului sau trupului bolnav, precum i faptul c atât c s toria cât i boala sunt forme de situa ii concrete în care se fructific harurile celorlalte Taine, leag aceste dou Taine cu cele patru dinainte. Dar Preo ia e legat   i mai mult atât cu cele patru Taine anterioare prin care e primit Hristos ca Mântuitor personal, cât i cu cele dou din urm , prin rela iile mai responsabile cu oamenii în care trebuie sa se manifeste rodirea harului primit.

2. C s toria ca leg tur natural pe via   între un b rbat i o femeie

C s toria ca leg tur natural pe via   între un b rbat i o femeie se întemeiaz pe faptul c b rbatul i femeia numai împreun alc tuiesc umanitatea complet . “Nu e decât o suferin , a fi singur”[155]. Nici Dumnezeu nu e o singur persoan . C ci în acest caz n-ar fi iubire, ba n-ar fi peste tot persoan , deci Dumnezeu. De aceea nici omul n-ar fi chipul lui Dumnezeu, dac ar fi o monad închis . În acest caz existen a lui ar fi un chin, dac ar mai exista peste tot. Geneza spune c Dumnezeu a f cut pe Eva pentru c a v zut c “nu e bine s fie omul singur” (2, 18). Nu numai ca s -l ajute pe Adam crease Dumnezeu i pe Eva, ci i pentru ca s -l fereasc de singur tate, c ci numai pentru c se completeaz reciproc, ei sunt omul deplin. “B rbat i femeie i-a f cut pe ei i i-a binecuvântat; i a chemat numele lui om (Adam), în ziua în care i-a f cut pe ei” (Gen. 5, 2). Omul este o unitate complet , deci chip al lui Dumnezeu, pentru c unitatea sa de om se realizeaz în dualitatea personal neuniform , ci complementar de b rbat i femeie: “ i a f cut Dumnezeu pe om, dup chipul lui Dumnezeu l-a f cut pe el, b rbat i femeie i-a f cut pe ei.” (Gen. 1, 27). “Vorbind de doi, Dumnezeu vorbe te de unul singur”, noteaz Sfântul Ioan Gur de Aur[156]. Iar Sfântul Chiril din Alexandria spune: “Dumnezeu a creat coexisten a”[157]

Scoaterea Evei din Adam înseamn c Eva a fost cuprins virtual în Adam i înainte de aducerea ei distinct la existen . Dar a fost în Adam nu ca ceva identic cu el i deci ea nu e rezultatul unei simple dezvolt ri a lui. Omul e bipolar în sine însu i. Numai a a e fiin   dialogic . Partenerii în dialog trebuie s aib   i ceva comun, dar i ceva deosebit, mai deosebit decât are un individ de acela i sex fa   de alt individ. Adam a fost totdeauna Adam-Eva. Se poate spune

[155] Idem, *op. cit.,* p. *159.*
[156] P.G., 62, 135.
[157] Dup Evdokimov, *op. cit.,* p. 162.

c aceste dou aspecte (masculin i feminin) ale omului sunt în a a m sur inseparabile în iubirea lui Dumnezeu, c o fiin uman , luat izolat i considerat în sine, nu e deplin om. Nu e, a a zicând, decât o jum tate de om, într-o existen izolat de complementarul s u[158]. Nu e decât o jum tate neuniform cu cealalt jum tate.

Deosebirea complementar trupeasc red   i condi ioneaz o diferen complementar sufleteasc . Aceasta nu face pe fiecare mai pu in om. Dar umanitatea este tr it de fiecare în alt mod i într-o completare reciproc . Fiecare e la fel de om, dar integritatea uman   i-o tr iesc numai împreun , în completarea reciproc . Cu alte cuvinte, aceast unitate uman diferen iat   i complementar este o unitate conjugal . Fiin a uman este o fiin conjugal [159]. Perechea uman din rai era o pereche conjugal . Aceasta era c s toria paradisiac , avându- i baza în natura uman dual . Dar ea avea i un har[160].

Pentru a fi o unire des vâr it , c s toria comport o iubire des vâr it . De aceea ea trebuie s fie indisolubil . Astfel, c s toria avea de la început atributele unit ii i indisolubilit ii. B rbatul avea, în mod deplin, în unirea des vâr it cu o femeie, tot ce-l completa esen ial; i femeia la fel. Trecerea de la leg tura cu o femeie la leg tura cu alta, sau de la un b rbat la altul, nu procur nici unuia completarea deplin printr-o unire des vâr it . Femeiescul e mereu c utat f r s fie g sit deplin, în acea d ruire a lui deplin   i pentru toat via a; i b rb tescul la fel. Fiecare jum tate r mâne mai mult sau mai pu in un individ necomplet ca om, mai mult sau mai pu in într-o singur tate.

Unirea deplin între un b rbat i o femeie, corespunzând unei iubiri des vâr ite, e netrec toare. C ci fiecare a g sit în cel lalt nu un obiect, ale c rui posibilit i de satisfacere sunt limitate i care se ascunde ca persoan atunci când e tratat ca obiect, ci o persoan inepuizabil   i ve nic nou în capacitatea i imagina ia ei de autod ruire.

Cei doi se iubesc pentru c se completeaz , pentru c nu- i sunt uniformi. Iubirea nu se na te între dou suflete care sun la fel, ci care sun armonic, spune Schiller[161]. Iubirea este un schimb de fiin , o întregire reciproc . Iubirea îmbog e te pe fiecare pentru c prime te i d ruie te la nesfâr it, pe când ura s r ce te[162], pentru c nu d   i nu prime te nimic.

B rbatul g se te în femeie o tain indefinit . Ea î i cunoa te ni te insuficien e care se cer dup o întregire prin b rbat, de aceea îl iube te pe b rbat; i b rbatul, la fel. C s toria e în acela i timp dragoste i ajutor, bucurie

---

[158] Idem, *op. cit.,* p. 161.

[159] Idem, *op. cit.,* p. 160.

[160] Clement de Alexandria vorbe□te de un har al c□s□toriei în rai. (της τον γαμονχαριτος)

[161] La P. Florensky, *op. cit.,* p. 177.

[162] *Ibid.*

de cel lalt i r bdare a lui. Pentru toate acestea se d celor doi ce se c s toresc harul dumnezeiesc. Iubirea une te uimirea în fa a tainei celuilalt i r bdarea neputin elor lui i ajutorarea lui în ele. În iubire, amândoi devin tari.

C s toria ca leg tur natural a fost sl bit i desfigurat în multe forme dup c dere, prin egoismul desc tu at i dezvoltat de c dere. Ea a pierdut prin aceasta harul legat de starea primordial . Totu i ea n-a fost desfiin at în esen . C ci nici natura uman n-a fost distrus .

B rbatul se întrege te a a de mult prin femeie, deoarece ea este cealalt jum tate a speciei i numai împreun cu ea b rbatul formeaz omul întreg i numai în unire cu ea se realizeaz ca b rbat. i femeia la fel. C ci b rbatul e cel ce completeaz femeia, i viceversa. i dac b rbatul nu completeaz de fapt femeia i nu e completat de ea, nu se realizeaz ca b rbat, precum nici femeia, ca femeie. În felul acesta, în femeia lui, b rbatul are toat cealalt jum tate a speciei, i viceversa, încât nici unul nu are nevoie de alt b rbat sau de alt femeie.

Dar orice b rbat sau femeie e nu numai un exemplar uniform al unei jum t i a speciei, ci poart i caracterele unice ale unei persoane nerepetate. Vie uind împreun , cele dou persoane se configureaz una dup cealalt , încât b rbatul se completeaz i ca persoan prin femeie, i invers. Fiecare devine un fel de co-persoan i amândoi o unitate co-personal . De aceea, b rbatul care ar trece de la o femeie la alta nu se mai realizeaz ca persoan , definit prin convie uirea cu o singur persoan ca femeie. Tr s turile lui personale vor deveni fluide, nedefinite. Propriu-zis el va deveni mai mult un individ-specie, c ci cel ce e lipsit de o adev rat i permanent comuniune personal , e mai mult un individ uniform al speciei decât o persoan . În el se dezvolt mai mult pasiunile speciei, nearmonizate i neînfrânate în tr s turile unei persoane cu caractere spirituale reliefate în mod propriu. Prin educa ie caracterele lor personale îmbinate le cap t i copiii lor; sau i cei doi se resimt cu vremea de tr s turile personale ale copiilor. A a se preg tesc oamenii s devin o universal comunitate co-personal în Împ r ia cerurilor. Aceast reciproc configurare personal n-a lipsit cu totul nici dup c dere, ba ea a fost ajutat într-un fel chiar de legea naturii. Slujba ortodox afirm : “Nici p catul de la început, nici potopul n-au stricat sfin enia c s toriei[163]. Sfântul Efrem Sirul adaug : “De la Adam pân la Domnul, iubirea conjugal autentic era Tain des vâr it ”.[164] Mai precis vorbe te Fericitul Augustin, spunând la rândul s u: “Hristos a înt rit la Cana ceea ce a instituit în rai”.[165]

Totu i atributele naturale ale c s toriei, unitatea i indisolubilitatea, erau de mul i i chiar de multe popoare întregi nesocotite. Dar con tiin a c ea e una i indisolubil persista între oameni. Din aceast con tiin pun fariseii lui

[163] La P. Evdokimov, *op. cit.,* p. 175.

[164] *Ibid.,* La *Efes.* 5, 32.

[165] *Ibid., In Ev. In.* 9, 2.

Iisus întrebarea: “Se cade, oare, omului s - i lase femeia sa pentru orice pricin ?” (Mt. 19, 4).

3. Înt rirea i în l area c s toriei de c tre Hristos

Hristos înt re te din nou leg tura c s toriei dintre b rbat i femeie i o înal , din ordinea naturii, în ordinea harului, înv luind-o, prin participarea Sa la nunta de la Cana, în ambian a haric ce iradia din Persoana Sa. S vâr ind acolo cea dintâi minune, prin puterea Sa mai presus de fire i dând perechii ce se c s torea s bea din vinul iubirii entuziaste turnate de El prin harul S u, El vrea s arate c începe în l area vie ii omene ti în ordinea harului de la înt rirea i în l area c s toriei.

El afirm apoi direct trebuin a revenirii c s toriei la unitatea i indisolubilitatea ei de la început. La întrebarea fariseilor, de ce Moise a permis p r sirea femeii, El r spunde: “Fiindc Moise, dup învârto area inimii voastre, v-a dat vou voie s v l sa i femeile voastre, dar la început n-a fost a a. Ci Eu v zic vou : Oricine va l sa pe femeia sa — nu pentru desfrânare — i se va însura cu alta, preacurve te, i cine s-a însurat cu cea l sat , preacurve te.” (Mt. 19, 8-9).

Iisus consider ca adulter pe cel ce- i las femeia sa i ia pe alta, sau pe cel ce o ia pe cea p r sit , deoarece socote te c leg tura c s toriei nu s-a desfiin at între cel ce i-a l sat so ia sa, prin faptul c a p r sit-o. Aceasta o spune i direct mai înainte, r spunzând la întrebarea dac e permis cuiva s - i lase femeia sa, pentru orice pricin , în afar de cea a adulterului. În acest r spuns, El afirm unitatea celor c s tori i, bazat pe faptul c Dumnezeu a f cut pe om ca b rbat i ca femeie i deci cel ce se une te cu o femeie se completeaz în mod atât de total cu ea, încât alc tuiesc o unitate. B rbatul a devenit omul întreg prin aceast femeie sau viceversa. Dumnezeu însu i i-a împreunat prin faptul c a f cut pe om b rbat i femeie, deci prin faptul c fiecare devine omul întreg în unirea cu cel lalt, iar aceast unitate pe care i-a g sit-o fiecare nu se poate dezintegra i reface cu alt partener. Nemairespectându-se unul pe altul ca persoan , ci tratându-se ca obiecte de pl cere care nu ine mult, ace tia cad din demnitatea de om, pe care au primit-o prin crea ie: “R spunzând, El a zis: Oare n-a i citit c Cel ce i-a f cut de la început, b rbat i femeie i-a f cut? i adaug : Pentru aceea va l sa omul pe tat l s u i pe mama sa i se va lipi de femeia sa i vor fi amândoi un trup. A a încât nu mai sunt doi, ci un trup. Deci, ce a împreunat Dumnezeu, omul s nu despart ” (Mt. 19, 4-6).

Bazat pe cuvântul Mântuitorului, Biserica ortodox nu divor eaz pe cei c s tori i, decât în cazul când unul din ei a rupt unitatea dintre ei prin adulter. Dar nu cunun pe cineva mai mult decât de trei ori. Pentru a doua c s torie impune o poc in i o oprire de la Sfânta Împ rt anie pe timp de doi ani, iar pentru a treia - pe timp de cinci ani. Iar în rug ciunile de la aceast

c s torie se cere iertarea p catelor celor ce se cunun : “St pâne, Doamne Dumnezeule... iart f r delegile robilor T i, chemându-i pe dân ii la poc in , i dându-le lor iertarea gre elilor, cur irea p catelor... celor de voie i celor f r de voie, Cela ce tii neputin a firii omene ti”. Dar când unul din so i a decedat, cel lalt e admis la c s torie f r divor bisericesc, c ci c s toria se considera stins (Rom. 7, 2).

Dar unitatea aceasta indisolubil , alc tuit între b rbat i femeie, fiind o unitate în planul uman, nu e atât o unitate organic , fiziologic , ci o unitate prin iubire. Ea se bazeaz pe iubirea între dou existen e umane ce se completeaz nu numai pe planul trupesc, ci i pe cel spiritual. Pentru aceasta ea prime te în Biseric un har. Ca atare, el nu trebuie primit pasiv, ci dezvoltat activ de cei doi. Astfel indisolubilitatea implicat în fire i ref cut prin har e i o oper a voin ei celor doi.

Dac o concep numai ca mijloc de satisfacere a poftei trupe ti, cei doi se plictisesc repede unul de altul. C s toria începe cu o iubire în care se sintetizeaz atrac ia trupeasc i cea spiritual , cu o iubire în care fiecare pre uie te taina celuilalt i afirm în iubirea sa disponibilit i nelimitate de a-l respecta ca persoan , de a accepta toate jertfele i oboselile pentru el.

Dar sinteza acestei iubiri totale ini iale e o leg tur ce se actualizeaz în fapte, aspectul spiritual c p tând un loc tot mai important în ea. Fiecare din cei doi înscrie în fiin a sa tot mai multe semne de aten ie, de în elegere, de slujire i de jertfire din partea celuilalt, iar acestea îi leag tot mai strâns, îi fac s se cunoasc i s se pre uiasc tot mai mult, iar aceast memorie spiritual vie, care înal pe fiecare din cei doi ca persoan , în l ându-l pe unul prin cel lalt, face s se penetreze de tot mai mult spiritualitate i familiaritate actele lor de iubire trupeasc .

Trupul fiec ruia devine pentru cel lalt un transparent al spiritualit ii lui, cap t o adâncime spiritual tot mai mare, devine un loc evident al spiritului lui; fiecare devine pentru cel lalt o tain tot mai cunoscut i tot mai indefinibil în acela i timp. Iar aceast tain a fiec ruia se v de te deplin numai celuilalt, se realizeaz numai prin el i pentru el. Taina fiec ruia dintre ei se îmbin cu a celuilalt într-o tain unic , c ci fiecare poart tot mai mult din cel lalt în persoana sa. Astfel c s toria este o adev rat tain vie a dualit ii sau a unit ii duale, care începe s se simt i s se realizeze din momentul unirii celor doi în c s torie, sau i de mai înainte, dar î i actualizeaz virtualit ile în tot cursul vie ii lor, f r s se plictiseasc unul de altul.

Un rol important în aceast spiritualizare treptat a leg turii dintre ei îl are exerci iul i cre terea responsabilit ii unuia pentru altul iubirea cre te din exerci iul responsabilit ii reciproce, i responsabilitatea cre te din iubire. Iubirea între fiin ele condi ionate de atâtea nevoi ale vie ii în trup nu e numai o fericit contemplare a frumuse ii trupe ti i apoi o tot mai tr it contemplare i a celei suflete ti a celuilalt, de i este i aceasta; ci ea e motorul unor nesfâr ite

acte de responsabilitate pentru acela. Iar aceasta se imprim ca un important factor de spiritualizare în actele de iubire trupeasc .

Responsabilitatea aceasta se manifest în fapte în mijlocul societ ii, c ci familia proprie nu poate fi slujit f r împlinirea unor îndatoriri în societate. Harul dat celor c s tori i are astfel efecte în societate i în Biseric . Atâta timp cât privim c s toria numai în leg tur cu aceia care se c s toresc, i nu o raport m la Biserica întreag i prin aceasta la lumea întreag , nu vom în elege niciodat caracterul sacramental al ei, acea mare Tain de care vorbe te Sfântul Apostol Pavel: “Iar eu vorbesc în Hristos i în Biseric ... În acest sens, Taina C s toriei este mai cuprinz toare decât familia. Este Taina iubirii dumnezeie ti, Taina cuprinz toare a existen ei peste tot, i acesta e motivul pentru care ea intereseaz toat Biserica i, prin Biseric , întreaga lume”.[166] O familie s n toas e o celul s n toas a edificiului Bisericii i a societ ii.

În exerci iul acestei responsabilit i omul î i dobânde te toat seriozitatea i gravitatea lui. El devine cu adev rat om, care înseamn om pentru al ii. Responsabilitatea aceasta îl face cu adev rat persoan , factor de mare eficien con tient în via a celuilalt i a societ ii, dar ea se sus ine i din respectul celuilalt ca persoan . Prin reciproca jertfelnicie, fiecare din cei doi î i accentueaz caracterul i îl accentueaz i pe al celuilalt; unirea lor se accentueaz tot mai mult ca o comuniune personal , în care fiecare persoan cre te spiritual pe m sura unirii între ele. F r tr irea i exercitarea acestei responsabilit i, omul r mâne într-o stare vecin cu inconsisten a, deosebindu-se de copil doar prin lipsa de inocen a acestuia.

În responsabilitatea aceasta se face tot mai str vezie, pentru fiecare prin cel lalt, prezen a lui Dumnezeu cel personal ca factor care d valoare nem surat partenerului de c s torie. Pe m sur ce cel lalt î i descoper adâncimea, devine mai transparent pentru Hristos care-i garanteaz valoarea lui etern de om, prin faptul c El însu i S-a f cut om. Iar aceasta spore te responsabilitatea fiec ruia pentru cel lalt. Fiecare e pus astfel prin cel lalt într-o rela ie direct cu Hristos, f r ca valoarea i consisten a lui s se diminueze. Fiecare tr ie te pe Hristos într-un mod specific prin cel lalt, ca transparent unic. Amândoi tr iesc pe Hristos ca pe Cel ce apare prin cel lalt ca printr-un mediu transparent i unic al revel rii Sale complete i ca Cel ce impune ni te responsabilit i speciale în leg tur cu acela. Amândoi tr iesc pe Hristos ca pe Cel ce l-a dat pe fiecare celuilalt, ca mediu special de revelare i de dezvoltare a comuniunii i a persoanelor, prin slujirea lor reciproc . Prin aceasta fiecare se descoper celuilalt în umanitatea lui cea mai profund i mai tainic , mai cuceritoare. Nici unul din ei n-ar putea tr i pe Hristos într-un mod tot mai adânc i într-o atât de accentuat responsabilitate i nici un alt b rbat sau alt femeie nu s-ar revela atât de deplin în taina lui i în taina comuniunii personale

[166] Al. Schmemann, *op. cit.,* p. 99-100.

continuu adâncită, dacă s-ar despărţi de celălalt soţ, dacă ar realiza uniri trecătoare, cu alt bărbat, sau cu altă femeie. În acest caz, fiecare unire ar fi o unire mai mult trupească, incapabilă să progreseze la nesfârşit în unirea şi în cunoaşterea reciprocă a spiritualităţii lor profunde în Hristos.

În modul acesta Taina unirii indisolubile între un bărbat şi o femeie, ca unire care se spiritualizează într-o tot mai adâncă comuniune, este Taină în Hristos. Unirea lor în Hristos este o Biserică mică, după cum arată Sfântul Ioan Gură de Aur, sau o parte a Bisericii. Căci şi Biserica se constituie din astfel de unităţi ale celor căsătoriţi prin Duhul Sfânt, Care suflă în Biserică. “Taina aceasta mare este, iar eu zic în Hristos şi în Biserică”, spune Sfântul Apostol Pavel (Ef. 5, 32). “Căsătoria este un chip tainic al Bisericii”[167], spune Sfântul Ioan Gură de Aur.

Clement Alexandrinul zice: “Cine sunt cei doi sau trei adunaţi în numele lui Hristos, în mijlocul cărora este şi Domnul? Nu sunt bărbatul şi femeia uniţi în Dumnezeu?”[168]. Iar Sfântul Ioan Gură de Aur spune: “Când bărbatul şi femeia se unesc în căsătorie, ei nu mai sunt ceva pământesc, ci chipul lui Dumnezeu însuşi”[169]. Iar Teofil de Antiohia zice: “Deci a creat pe Adam şi pe Eva pentru cea mai mare iubire între ei, ca să reflecte taina unităţii dumnezeieşti”[170].

Femeia este omul cel mai apropiat de bărbatul ei, şi, viceversa. Şi este aceasta, pentru că îl completează. Bărbatul are în femeie umanitatea ajunsă la intimitatea supremă cu el. Şi viceversa. Ei îşi sunt unul altuia deplin descoperiţi, într-o totală sinceritate; fiecare îi este celuilalt ca un alt eu, rămânând totuşi un tu care îi este necesar pentru a se descoperi. Fiecare se uită pe sine, făcându-se eu-ul celuilalt. Sfântul Ioan Gură de Aur zice: “Cel iubit este pentru cel ce iubeşte identic cu sine. Însuşirea iubirii este de aşa fel, că cel ce iubeşte şi cel iubit nu mai par să formeze două persoane deosebite, ci un singur om”[171]. Iar altă dată spune: “Cine are un prieten are o altă sine (αλλον εαυτον)[172].

Prin aceasta fiecare din cei doi soţi realizează starea după care năzuieşte şi se realizează ca persoană în reciprocă comuniune. Dar se realizează numai când dragostea trupească e penetrată de cea spirituală şi copleşită de ea.

Când femeia i-a ajuns bărbatului o astfel de umanitate intimă şi curată prin copleşirea dragostei trupeşti de către cea spirituală, el poate privi cu ochi curaţi orice femeie, şi femeia, orice bărbat. Căsătoria este astfel un drum spre spiritualizarea celor doi soţi nu numai în relaţia unuia faţă de altul, ci şi în toate relaţiile cu ceilalţi oameni. Toate femeile primesc o adâncime spirituală pentru

---

167 P.G., 62, 387, la Evdokimov, *op. cit.,* p. 169.

168 Stromata, 3, 10, 68.

169 La Evdokimov, *op. cit.,* p. 163.

170 *Ad Autolycum,* 11, 28.

171 P.G., 61, 280; 62, 383.

172 P.G., 61, 289.

b rbatul ajuns aci, în persoana femeii sale, i to i b rba ii, pentru femeie, în persoana b rbatului ei. Atunci fiecare cunoa te pe to i în dimensiunea lor spiritual . Dar b rbatul r mâne unit cu femeia lui, pentru familiaritatea lui cu unicitatea ei, pentru realizarea sa ca persoan i pentru cunoa terea lui Hristos prin mediul acestei unicit i. i femeia la fel. Aci se arat din nou importan a social a c s toriei.

Dar trebuie precizat c i cunoscând aceast mare importan a c s toriei, cre tinismul r mâne totu i realist. El nu dispre uie te trebuin a unirii trupe ti între b rbat i femeie. Rug ciunile de la cununie nu evit deloc s vorbeasc despre ea. Dar socote te c numai în c s torie ea devine un mijloc de unire sufleteasc complet , sau o adânce te tot mai mult pe aceasta. Deci aprobând c s toria pentru satisfacerea trebuin ei de unire trupeasc între b rbat i femeie, consider aceast unire în acela i timp ca mijloc de promovare a unirii suflete ti.

De aceea el nu cunoa te decât dou atitudini drepte fat de pofta trupeasc : sau înfrânare total de la ea în afara c s toriei, sau o folosire a satisfacerii ei ca mijloc de unire sufleteasc i de înaintare în ea. Aceasta e neprih nirea patului de care vorbesc rug ciunile de la cununie, sau castitatea conjugal . Biserica atribuie i c s toriei o castitate i o consider ca un drum spre o tot mai mare castitate. Ca i castitatea monahal , i ea este o libertate a spiritului. i pentru amândou se cere o lupt spiritual . Satisf cut în afara c s toriei, pofta trupeasc îl robe te pe b rbat în a a m sur , c nu mai vede în femeie decât un instrument al satisfacerii ei, i viceversa. Aceasta se poate întâmpla îns i în c s torie, dar numai unde cei doi nu fac efortul de a transfigura i spiritualiza prin unirea sufleteasc unirea lor trupeasc . i aceasta se întâmpl aproape totdeauna acolo unde lipse te harul credin ei. În acest caz, pofta trupeasc plictisit repede de o femeie sau de un b rbat, î i caut satisfac ia în alt parte.

Din în elegerea realist a neputin ei celor mai mul i de a st pâni cu totul pofta trupeasca i din în elegerea c s toriei ca unic mijloc de transfigurare a ei, de transformare a ei prin penetrarea unirii trupe ti de unirea sufleteasc între b rbat i femeie, rezult marea cinste ce o acord Biserica Tainei Nun ii.

E drept c Sfântul Apostol Pavel a spus: “... e bine pentru om s nu se ating de femeie. Dar ca paz împotriva desfrâului, fiecare b rbat s - i aib femeia lui i fiecare femeie s - i aib b rbatul ei... Dac îns nu pot s se înfrâneze, s se c s toreasc . Fiindc mai bine este s se c s toreasc decât s ard ” (1 Cor. 7, 1, 2, 9).

Dar prin acest cuvânt el n-a în eles c s toria numai în sensul negativ, de remediu al manifest rii dezordonate a concupiscen ei, ca mijloc tolerat de satisfacere a unei porniri p c toase, f r efectele de dezordine social , pe care le are când e satisf cut în afara c s toriei. El a ar tat în alte locuri înaltul con inut pozitiv al unirii dintre b rbat i femeie, în c s torie (Ef. 5, 28-32).

Al ii, trecând peste justificarea c s toriei ca remediu contra concupiscen ei, au considerat c ea î i justific existen a numai prin na terea de prunci. Dar în aceasta se include i mai v dit în elegerea ei ca o unire mai mult decât trupeasc . Între reprezentan ii de seam ai acestei în elegeri a c s toriei trebuie men ionat fericitul Augustin. Pavel Evdokimov, comb tând aceast interpretare, considera leg tura c s toriei sublim în ea îns i, neavând nevoie pentru a se justifica de na terea de prunci. El dezaprob cu dreptate îndoielile privitoare la calitatea moral irepro abil a leg turii trupe ti[173].

De fapt, Sfântul Apostol Pavel nu accept satisfacerea poftei trupe ti în afara c s toriei. Deci o consider ca p cat când e satisf cut în afara c s toriei. Dar de ce e p cat în afara c s toriei? Desigur nu numai pentru dezordinea social pe care o provoac , ci i pentru netransfigurarea ei printr-o unire sufleteasc , produs de iubirea spiritual din c s torie. De fapt, cine nu tie c cel ce prive te femeia din afara c s toriei o vede îngustat la calitatea unui obiect carnal de pl cere epidermic ? Numai în c s torie ea se descoper ca persoan cu toat complexitatea de probleme, în care are nevoie s fie ajutat , s nu fie singur , cum are nevoie i b rbatul; numai c s toria ridic leg tura între b rbat i femeie la prietenie i adânc responsabilitate practic reciproc , în care fiecare trebuie s se angajeze total.

În felul acesta, c s toria este nu un simplu remediu tolerat pentru satisfacerea unei pofte ce r mâne mai departe p c toas , ci un mijloc care face ca leg tura dintre b rbat i femeie s fie cu adev rat o leg tur complet , o leg tur a unei comuniuni totale între persoane, în care se realizeaz fiecare complet ca persoan , sau ca om adev rat, ajutându-l i pe cel lalt în acest scop, a a cum a voit-o Dumnezeu când a creat pe om ca b rbat i femeie, spre o completare reciproc . În acest sens, Biserica concepe leg tura so ilor ca o leg tur complet , trupeasc i sufleteasc . În c s toria adev rat ei progreseaz în unirea sufleteasc , pentru c de fapt numai în aceasta se poate progresa. Acest progres trebuie s -l ajute ei i cu voin a. În acest sens li se d harul acestei Taine. Ei trebuie s aib con tiin a c , dac leg tura lor se reduce la satisfacerea poftei trupe ti, aceasta alunec spre p cat i e pândit de destr mare.

F r s conteste importan a leg turii trupe ti, cre tinismul nici n-o justific în exclusivitatea ei. Când Sfântul Apostol Pavel declar c s toria ca un remediu împotriva arderii dificil de suportat, sau a satisfacerii ei dezordonate, el include în acest rost al c s toriei pe acela de mijloc de transfigurare a unirii trupe ti. Acest în eles se include i mai v dit în cuvintele Sfântului Ioan Gur de Aur, în care atribuie c s toriei i rostul na terii de prunci. "Sunt dou motive pentru care a fost instituit c s toria... pentru a face pe om s se mul umeasc cu o singur femeie i pentru a face copii. Dar motivul principal e cel dintâi ... Cât despre procreare, c s toria nu o antreneaz în mod absolut. .. Dovad sunt

[173] *Op. cit.*, p. 29 et passim.

multele c s torii care nu pot avea copii. Iat de ce prima ra iune a c s toriei este s reglementeze via a sexual , mai ales acum când neamul omenesc a umplut tot p mântul"[174]. C el atribuie c s toriei i rostul realiz rii unei uniri spirituale, o arat în alte d i, când o prezint ca chip al unit ii.

De fapt, un mijloc important care ajut pe cei doi so i s înainteze spre o unire sufleteasc tot mai adânc este na terea i cre terea de prunci. Actele de unire trupeasc se îmbib prin asumarea acestei responsabilit i de un element spiritual i mai accentuat. În felul acesta, în faza întâi a c s toriei un mare rol în transfigurarea leg turii trupe ti, care de ine un loc mai mare în unirea dintre so i, îl are asumarea r spunderii na terii de prunci, ca în partea a doua aceast leg tur s fie în mare m sur dep it în fiin a ei de unirea spiritual în care so ii au progresat. E adev rat c în textul de mai sus, Sfântul Ioan Gur de Aur declar c o c s torie e realizat i când se împline te numai scopul ei principal: reglementarea sexualit ii, f r împlinirea scopului al doilea: na terea de prunci. Dar el adaug c ea e realizat f r na terea de prunci, când pruncii lipsesc nu din voin a so ilor, ci f r voia lor. C ci când na terea de copii e evitat cu voia, leg tura între so i cade într-un simplu prilej de satisfacere a poftei trupe ti, ce trece astfel la acte p c toase.

Copiii n scu i i crescu i nu iau loc în afara leg turii dintre so i, ci ei sporesc în mod esen ial comuniunea dintre so i, prin responsabilitatea comun , în care ei se unesc, deci adâncesc esen a c s toriei, care f r copii se s r ce te de substan a spiritual interioar . So ii devin în acest caz de cele mai multe ori o unitate egoist în doi, poate de un egoism mai accentuat decât cel de unul singur, pentru c un so are în cel lalt aproape tot ce-i trebuie pentru a se satisface în ordinea material-trupeasc i pentru a nu suferi nici de singur tate atât de mult ca cel închis în egoismul de unul singur.

Prin copii so ii dep esc acest egoism, deschizându-se spre al ii. Prin copii se deschid mai mult spre societate în general, de care au nevoie pentru cre terea copiilor, pentru încadrarea lor în societate. Prin ei intr în rela ii mai bogate cu societatea. P. Florensky spune c societatea – deci i Biserica – este format din unit i duale, nu din indivizi; am zice din molecule, nu din atomi[175]. Dar o familie care nu are copii nu e necesar în sens deplin societ ii. Familia promoveaz coeziunea social , bisericeasc , nu indivizii. Celula familiei, de i

---

[174] *Discours sur le mariage.* Trad. franc. de L'Abee Martin, *Garnier*, p. 139, la Evdokimov, *op. cit.*, p. 167.

[175] *Der Pfeiler und die Gnindfeste der Wahrheit,* p. 160-161: "Grani a f râmi rii nu e atomul omenesc, care se raport la comunitate din sine, ci molecula comunitar , perechea de prieteni, care apare ca principiu al actelor, la fel cum familia este o astfel de molecul ... Aceasta e o nou antinomie: persoana-doime. Pe de o parte, persoana singular este totul; pe de alta, ea e ceva numai acolo "unde sunt doi sau trei". "Doi sau trei" e ceva calitativ mai înalt, de i tocmai cre tinismul a creat ideea valorii absolute a persoanei singulare. Absolut valoroas poate fi persoana numai într-o absolut valoroas comuniune, de i nu se poate spune c persoana precede comuniunii, sau comuniunea, persoanei".

nu se dizolv în organismul bisericesc sau social, trebuie s fie într-o comunicare cu celelalte celule prin sângele comun al lor, prin copii.

Desigur na terea i cre terea de prunci, slujirea Bisericii i a societ ii, ca înfrânare a egoismului în doi (sau în mai mul i; cu copii cu tot), înseamn o cruce. De aceea se cânt la slujba cununiei un imn închinat mucenicilor. So ii care nu- i înfrâneaz egoismul în doi vor deveni pân la urm netransparen i chiar i lor în i i. Vor constitui un egoism de instincte, de mic grup animalic, grupul insensibil la al ii al familiei de tip biologic, un grup închis ca o cetate în zidurile proprii i capabil numai de ie iri acaparatoare, nu i de ie iri d ruitoare. O c s torie care nu- i r stigne te statornic l comia i autosuficien a proprie i nu se dep e te pe sine prin aceast n zuin , nu e familie cre tin . Dup înv tura cre tin , p catul propriu al familiei de azi este nu divor ul sau lipsa de “acomodare”, sau “s lb ticia spiritual ”, ci autoadorarea familiei, refuzul de a vedea c s toria ca orientat spre Împ r ia lui Dumnezeu. Exist o pornire de a face “totul pentru familie”, dac trebuie, chiar a fura. Familia nu mai este spre slava lui Dumnezeu; ea a început s nu mai fie o intrare sacramental în prezen a Lui. Nu lipsa de sfial sfânt fa de familie face ca divor ul s apar ca un proces aproape natural, ci aceast autoidolatrizare a familiei face ca familia modern s se sf râme a a de u or; este acea identificare a familiei cu succesul i cu refuzul de a purta crucea … O c s torie cre tin se încheie între dou persoane, iar fidelitatea comun a celor doi fa de al treilea —Dumnezeu —îi p streaz pe ace tia într-o adev rat unitate între ei i cu Dumnezeu”[176]. Propriu-zis Hristos este cel care s vâr e te Taina c s toriei, dar o s vâr e te unindu-i pe cei doi în Sine i ca atare El r mâne permanent ca mijloc de unire între ei. Dac ei se despart de El, se sl be te i unitatea între ei.

Înfrânarea acestui egoism în doi include i înfrânarea de a folosi leg tura c s toriei pentru o simpl pl cere, cu evitarea na terii de prunci.

4. Aspectele constitutive ale Tainei i semnifica ia lor pentru puterea spiritual acordat prin ea

Enun area mai explicit a tuturor scopurilor c s toriei cre tine, în l at prin har, se face în îns i rânduiala Tainei prin care harul dumnezeiesc se împ rt e te celor ce se c s toresc, în vederea realiz rii lor.

S vâr itorul Tainei este în Biserica ortodox preotul, pentru c prin el vine în fa a celor ce se c s toresc i în mijlocul lor în mod invizibil Însu i Hristos, Care pecetluie te leg tura natural pe care ei o realizeaz prin consim irea între ei i care îi men ine pe ace tia uni i în El; i pentru c prin preot c s toria celor doi se insereaz ca celul vie a Bisericii, umplut de harul lui Hristos din ea. A considera c s toria încheiat numai prin consim irea

[176] Al. Schmemann, *op. cit., p.* 110-111.

so ilor, ca în catolicism, unde preotul e numai martor, înseamn a o vedea numai la nivelul ei de leg tur natural . Înc Sfântul Ignatie Teoforul, în Epistola c tre Policarp (începutul sec. 11), a spus: “Cei ce se c s toresc s nu efectueze leg tura lor decât cu aprobarea episcopului”[177]. Binecuvântarea c s toriei prin preot e atestat de canonul 7 de la Neocezareea.

Primitorii sunt doi credincio i ai Bisericii, de sex diferit, nec s tori i, din care nici unul nu a fost c s torit biserice te mai mult de trei ori i care nu au între ei o rudenie mai apropiat de gradul cinci. C s toriile mixte între ortodoc i i eterodoc i sunt permise cu condi ia ca pruncii s fie crescu i în credin a ortodox , iar Taina s se s vâr easc ortodox[178]. C s toria nu e admis dup hirotonie diaconilor i preo ilor, iar la treapta arhieriei nu e admis cel ce a fost c s torit vreodat , afar de cazul când so ia a murit, sau s-a retras în monahism.

În ce prive te *rânduiala* s vâr irii Tainei, ea are o introducere în logodn , adic în f g duin a ce i-o dau viitorii so i de a se uni în c s torie, f g duin binecuvântat   i ea de preot. Ea se producea i se mai produce i azi uneori cu oarecare timp înainte de cununie, ca cei doi tineri s se preg teasc pentru ea, dar i pentru a se angaja reciproc înainte de a fi gata pentru cununie. Dar întrucât Biserica consider pe cei logodi i ca fiind obliga i unul fa   de altul ca i prin c s torie, ast zi de cele mai multe ori logodna se s vâr e te imediat înainte de cununie.

Logodna se s vâr e te prin schimbarea inelelor între viitorii so i, dup ce preotul i-a însemnat cu ele în semnul crucii, spunând la b rbat cuvintele: “Logode te-se robul lui Dumnezeu (N), cu roaba lui Dumnezeu (N), în numele Tat lui i al Fiului i al Sfântului Duh”. Acela i lucru îl face i la femeie, indicând-o i pe ea pe nume, ca s se arate egalitatea personal a lor i libertatea fiec ruia în s vâr irea acestui act. Dar la fiecare se aminte te i numele celuilalt i cu fiecare inel e însemnat la frunte fiecare din ei, ca s se arate c prin inele ei sunt lega i unul de altul pe toat via a în numele Sfintei Treimi, inându-se seama i de semnifica ia puterii spirituale a crucii pentru înt rirea unit ii lor.

Înc de la începutul rânduielii logodnei, b rbatul i femeia, sau nunii în numele lor, in câte o lumânare aprins , ar tând c vor umbla în lumina lui Hristos i a voii Lui, f când prin aceasta din c s toria lor o c s torie plin de un sens superior.

Dac logodna a început-o preotul cu “Binecuvântat este Dumnezeul nostru ...”, ca pe o ierurgie, cununia o începe cu “Binecuvântat este Împ r ia Tat lui i a Fiului i a Sfântului Duh”, ca la orice Tain , prin care se d harul. C ci de abia acum încep obliga iile convie uirii, care au nevoie de ajutorul harului. i de abia acum cei doi se încadreaz ca o unitate a iubirii i roditoare de prunci în Împ r ia lui Dumnezeu, sau în Biseric , menit s creasc . În prima rug ciune preotul cere lui Hristos ca El însu i s vie de fa   ca la nunta de

[177] V, 2.

[178] Andrutsos, *op. cit.,* p. 425-426.

la Cana i s dea celor ce se cunun “via   pa nic , lungime de zile, minte întreag , dragostea unuia fa   de altul, s -i men in în lungime de zile, dar de prunci, cununa cea neve tejit a slavei … s p zeasc patul lor neispitit”, bel ug din roadele p mântului, “ca s dea i celor lipsi i”. Deci toate lucrurile pozitive de care are nevoie unirea celor doi, dar mai presus de toate dragostea între ei i ferirea de ispita infidelit ii, al c rui gând se poate furi a în unul sau altul. Dar nu se uit nici de obliga ia d rniciei fa   de cei lipsi i. C s toria nu e o monad preocupat cu zgârcenie numai de ea îns i.

În a doua rug ciune, dup ce se aminte te c Dumnezeu a creat pe om ca împ rat al zidirii i, socotind c nu este bine s fie singur, i-a dat femeia ca s fie un trup nedesp r it cu ea, preotul cere lui Dumnezeu mai mult p zirea de tot felul de primejdii a celor ce se cunun . În leg tur cu aceasta, cere lui Dumnezeu s le dea bucuria pe care a avut-o împ r teasa Elena când a aflat crucea i s - i aduc aminte de cei doi, precum i-a adus aminte de cei 40 de mucenici, trimi ându-le cununi din cer. Se face deci aluzie la greut ile care pot surveni în familie i la crucea pe care ele o reprezint   i pe care ei trebuie s o poarte cu r bdare, ca s ia cununa din cer. Se arat prin aceasta i acest în eles al cununilor cu care vor fi încununa i cei doi, care reprezint   i necesitatea unui efort plin de fermitate în via a de familie. i iar i preotul cere de la Dumnezeu pentru ei prunci buni, o întocmire de gând a sufletelor i a trupurilor, sporire spre tot lucrul bun. C s toria fericit implic armonia sufletelor i a trupurilor, care amândou depind de unitatea de gând a celor doi.

În rug ciunea a treia, preotul cere: “ i acum, Însu i St pâne, trimite mâna Ta din sfântul T u loca   i une te pe robul T u (N), i pe roaba Ta (N), pentru c de la Tine se une te b rbatul cu femeia. Une te-i pe dân ii întru unirea gândului (oJmovnoia), încununeaz -i într-un trup, d ruie te-le lor road pântecelui, câ tigare de prunci buni”. Unirea lor trupeasc izvor te dintr-o unitate de gând, dintr-un acord al inimilor, care concur spre aceast unire. Ea e simfonia de care vorbea mai înainte P. Florensky. Fiecare din cei doi se p streaz ca persoan , c ci fiecare gânde te i voie te i simte, dar gânde te, voie te i simte în acord cu cel lalt, pentru acela, în convergen   cu acela. Nici un gând contrar celuilalt nu- i face loc în leg tura lor. Prin aceasta, unirea lor e ca o cunun de m rire i de cinste. Dar numai pentru c accept eventualitatea z mislirii pruncilor, spiritualizându-se i prin aceast asumare de responsabilitate comun .

În felul acesta unirea trupeasc dintre b rbat i femeie devine, dintr-un act de concupiscen   p c toas , cum e în afar de c s torie, un act voit de Dumnezeu i binecuvântat de El.

Dup a treia rug ciune, preotul a eaz cununa pe capul b rbatului, dup ce a atins cu ea fruntea fiec ruia i a f cut semnul crucii pe fa a b rbatului, rostind cuvintele: “Cunun -se robul lui Dumnezeu (N), cu roaba lui Dumnezeu (N), în numele Tat lui i al Fiului i al Sfântului Duh. Amin”. Apoi a eaz în

acela i fel cununa pe capul miresei. Acesta e actul central al Tainei, act prin care ea se realizeaz de fapt.

Atingând cu fiecare cunun fruntea fiec ruia din cei doi i amintind pe amândoi la a ezarea cununii fiec ruia, arat c cununa fiec ruia este într-un fel i a celuilalt; fiecare î i poart cununa sa întrucât e unit cu cel lalt, întrucât ea e unit cu a celuilalt. În iubirea între ei st cununa i m rirea fiec ruia.

Cununa e semnul m ririi i al cinstei, o spune preotul îndat dup încununare: “Doamne, Dumnezeul nostru, cu m rire i cu cinste încununeaz -i pe dân ii”. M rirea e legat de cinste i invers. M rirea i cinstea lor e v zut de Dumnezeu i de oameni. Ea const în fidelitatea i în iubirea dintre cei doi, în jertfelnicia unuia pentru altul, în exerci iul r spunderii unuia fa de altul, în asumarea str duin elor necesare vie ii de familie. În împlinirea tuturor acestora const realizarea unei perechi fericite, atâta cât e cu putin pe p mânt. Crea ia întreag câ tig de la armonia acestei perechi pe drumul ei spre armonizarea voit de Dumnezeu.

Cununa este în acela i timp o coroan , semn al cinstei i al demnit ii. Coroana o poart împ ratul; împ rat este i Hristos i arhiereul. Ea e semnul unei seriozit i, al unei maturit i i al unei r spunderi ce se încredin eaz cuiva pentru ap rarea, ocrotirea i c l uzirea celorlal i. Prin încoronare se arat c cei doi au ie it de sub grija p rin ilor, au primit r spunderea pentru propria lor via , r spunderea unuia pentru altul, r spunderea comun pentru familia lor i pentru copiii lor viitori, ca cetate a lor. Omul nu e întreg pân ce nu a ajuns apt s primeasc aceast r spundere pentru sine i pentru al ii. Dac omul a fost adus la existen de Dumnezeu ca împ rat al crea iei, el î i realizeaz aceast demnitate, care-i o demnitate de r spundere, în mod special i concret prin asumarea responsabilit ilor legate de via a de familie, în care sunt implicate i responsabilit i pentru via a social i pentru via a lumii în general.

“Sfântul Ioan Gur de Aur vede în cunun simbolul ascezei conjugale, pentru a atinge castitatea, integritatea fiin ei”[179]. Cununile se dau de fapt mucenicilor pentru r bdarea lor în credin . So ii au de r bdat i ei asaltul multor ispite în via a conjugal ; trebuie s rabde multe greut i, ca s ia cununa iubirii depline. M rirea ce o d cununa este împreunat i cu suportarea unei asceze, a unei înfrân ri i r bd ri i cu împlinirea plin de eforturi a unor responsabilit i. De aceea se face cu cununa semnul crucii pe fa a celor pe al c ror cap e a ezat .

Dup citirea Apostolului i a Evangheliei, preotul cere într-o rug ciune iar i p zirea cinstit a nun ii lor i p zirea nespurcat a patului, desigur de o libidinozitate oarb i iresponsabil i de un gând de infidelitate, care amândou îi coboar pe amândoi de la respectul reciproc ca persoane i de la comuniunea ca persoane. Cu cât e dragostea mai deplin , mai adânc , cu atât

[179] La Evdokimov, *op. cit.*, p. 205.

e mai cast . De aceea preotul cere în continuare lui Dumnezeu ajutor ca s fie leg tura lor f r de p cat. Numai a a iubirea lor este deplin . Patul nespurcat, ca leg tur neprih nit sau cast , const în spiritualizarea celor c s tori i, în spiritualizarea leg turii lor trupe ti prin toat iubirea, respectul i r spunderea de a se r bda i ajuta reciproc i de a progresa în ele, câ tigând prin aceasta i respectul celorlal i oameni i al m ririi de la Dumnezeu.

Li se d apoi s bea dintr-un pahar comun, ar tându-se c se vor îndulci din dulcea a comun a dragostei i a bucuriei.

Preotul îi conduce apoi lega i de mân în jurul tetrapodului de trei ori, ceea ce înseamn neîntreruperea leg turii i iubirii lor. “Drumul vie ii conjugale nu mai e un simplu itinerariu; el este plasat pe axa eternit ii; de acum mersul lor comun este asemenea axei nemi cate a unei ro i care se învârte te”[180], a mi c rii stabile a sufletelor în Dumnezeu. Nimic nu va întrerupe iubirea i fidelitatea lor, nimic nu se va intercala în ea, nimic nu o va scoate din statornicia ei.

În timpul acestui drum, se cânt imnul de bucurie al lui Isaia pentru z mislirea Fiului lui Dumnezeu în pântecele Fecioarei. Acum s-a pus temeiul unor noi oameni, chipuri ale lui Hristos cel întrupat. Cei ce se vor na te din aceast c s torie vor fi i ei membri ai Împ r iei eterne a lui Dumnezeu. Cerul însu i se bucur pentru aceast sporire a Împ r iei lui Dumnezeu. În timpul înconjur rii se mai cere sfin ilor mucenici ca prin rug ciunile lor s se mântuiasc sufletele celor ce se cunun , printr-o r bdare care imit r bdarea lor. Bucuria na terii de prunci, bucuria iubirii între so i nu e lipsit de înfrân ri, de suport ri de dureri i de str danii. Sunt acelea i imne care se cânt i la Botez i la Hirotonie pentru acelea i motive: “pentru na terea de noi membri ai Împ r iei lui Dumnezeu, pentru cre terea lor viitoare, care nu e lipsit de eforturile înfrân rii, ale r bd rii i ale str daniilor.

Luând cununile de pe capul celor încununa i, preotul vorbe te iar i de m rirea lor, c ci ei vor purta în chip nev zut toat via a cununile lor de vor tr i în iubire adev rat , în cur ia fidelit ii i în r spundere i respect reciproc. Cu aceste cununi ei vor merge chiar în Împ r ia cerurilor: “Dumnezeule... prime te cununile lor în Împ r ia Ta, p zindu-i nespurca i i f r prihan i neispiti i”.

În otpustul rânduielii Nun ii sunt pomeni i împ ra ii Constantin i Elena i mucenicul Procopie. Cei cununa i sunt ridica i la o cinste împ r teasc i la conlucrare pentru credin , asemenea împ ra ilor Constantin i Elena, i la r bdarea greut ilor asemenea mucenicilor. Bucuria de cele bune, în l area la dragostea curat i des vâr it e împreunat cu lupta pentru cele bune, cu greut ile înfrân rii i ale r bd rii. Greut ile se amestec cu dulcea a unirii trupe ti i suflete ti, având un rol în spiritualizarea ei.

---

[180] Evdokimov, *op. cit.,* p. 210.

Cre tinismul este realist. Nu se avânt în promisiuni de fericire neumbrit de greut i, c ci via a e îmbinat din amândou laturile. Dar fericirea are totu i câ tigul final. Cine a teapt numai fericire de la c s torie, numai pl ceri, nu o va putea suporta lung timp.

Rezumând, se poate spune c harul dumnezeiesc e cerut pentru cei ce se c s toresc ca s poat frâna tendin a spre satisfacerea exclusiv a poftei trupe ti, care coboar pe fiecare din cei doi la starea de obiect al egoismului p tima al celuilalt, ca s poat frâna orice altfel de egoism i infidelitate a unui so în raporturile cu cel lalt; e cerut pentru înt rirea r bd rii fiec ruia fa de insuficien ele celuilalt i a voin ei de ajutorare a lui, ca s fac adânc iubirea lor în Hristos, care nu e posibil f r înfrânarea egoismului fiec ruia; în sfâr it e cerut pentru na terea de prunci, care echivaleaz i ea cu înfrânarea egoismului de toate felurile i cu înaintarea spre comuniunea deplin . Toate acestea dau o castitate leg turii c s toriei, o cinste i o noble e fiec ruia din so i, o deschidere real a unuia spre altul, spre Dumnezeu, spre semeni; prin toate acestea ei î i câ tig mântuirea. Toate acestea i le promit i ei unul altuia i pentru toate se roag i ei i rudeniile lor împreun cu preotul, în timpul slujbei.

Sau într-o alt formulare i mai rezumativ : harul acestei Taine se d pentru dragostea total i deci neprih nit între cei ce se c s toresc, pentru ajutorul i r bdarea reciproc , pentru suportarea i biruirea cu r bdare a tuturor greut ilor. Via a în doi e complex , având parte i de bucurii procurate de dragostea i de d ruirea reciproc , care are în ea o anumit infinitate, dar i de greut i i de neputin e legate paradoxal cu indefinitul tainic al persoanelor umane.

G Taina Maslului

1. Defini ia i scopul principal al Tainei

În Taina Maslului se împ rt e te credinciosului bolnav în chip nev zut harul t m duirii sau u urarea durerii trupe ti, al înt ririi suflete ti i al iert rii de p catele r mase dup m rturisire, prin ungerea cu untdelemn sfin it, înso it de rug ciunile preo ilor. Practicarea ei în timpul apostolilor, deci provenirea ei prin apostoli de la Hristos însu i, e atestat în Epistola lui Iacob: "De este cineva bolnav, s cheme preo ii Bisericii i s se roage pentru el, ungându-l cu untdelemn în numele Domnului. i rug ciunea credin ei va mântui pe cel bolnav i-l va ridica pe el Domnul, iar de va fi f cut p cate se vor ierta lui" (5,15).

Una dintre cauzele principale ale deprim rii i descuraj rii omului este boala. i de multe ori nici boala, nici deprimarea nu pot fi învinse numai cu mijloace omene ti. Bolnavul credincios e chinuit i de con tiin a c boala lui are

cauza i în unele p cate pe care nu le-a putut m rturisi, sau c   eventual va muri f r   iertarea acestor p cate.   i cine nu trece în via a lui prin boal   i prin aceste deprim ri   i îngrijor ri, care-i m resc suferin a? Ele intr   în componen a existen ei omene ti. E posibil s   credem c   Dumnezeu nu S-a gândit   i la un ajutor dat omului în aceste situa ii de boal   i de sl bire sufleteasc ? Taina aceasta arat   c   Dumnezeu Î i manifest   mila Lui   i fa   de cei suferinzi care- i pun n dejdea în El, care apeleaz   la El când ajung în aceste situa ii. De aceea, în toate rug ciunile Maslului se apeleaz   mai ales la mila lui Dumnezeu, iar Dumnezeu apare în aceast   Tain   lucrând ca Doftorul plin de mil . În pripeala cânt rii lui Arsenie, de la sfin irea untului de se unge bolnavul, pripeal   ce se repet   dup   fiecare tropar, se cere: “St pâne Hristoase, Milostive, miluie te pe robul t u”. Iar în podobia glasului IV se cere: “Doftorul   i ajut torul celor ce sunt întru dureri... d ruie te t m duire neputinciosului robului T u, Milostive, miluie te pe cel ce mult a gre it   i-l mântuie te de p cate”.

Uneori harul lui Dumnezeu lucreaz   mai mult sau mai pu in direct asupra trupului, vindecându-l, de i, chiar   i în acest caz, se produc   i înt rirea sufleteasc ,   i iertarea p catelor celui bolnav. Alteori, vindecarea se produce mai mult prin înt rirea puterilor suflete ti; iar alteori, prin iertarea p catelor nem rturisite, întrucât aceasta înt re te sufletul   i, prin suflet,   i trupul. Dar prin harul acestei Taine se d   în mod principal vindecarea trupului. Numai când este rânduit ca bolnavul s   moar , nu se produce acest efect principal, ci numai celelalte.

Taina aceasta poate fi socotit , prin excelen , Tain   a trupului, sau Taina rânduit   pentru îns n to irea trupului. Prin ea se pune în relief valoarea pozitiv   acordat   de Dumnezeu trupului omenesc, ca Unul care Însu i a luat trup   i îl ine în veci, ne mântuie te prin el, împ rt   indu-ne via a dumnezeiasc .

În rug ciunea citit   dup   al doilea Apostol   i a doua Evanghelie se cere lui Hristos îns n to irea bolnavului, pe baza faptului c   El S-a întrupat   i S-a zidit (creat) pentru zidirea Sa, ar tând voin a Lui de a mântui trupul   i de a-l în l a în Împ r   ia lui Dumnezeu, de a face din trupuri un mijloc de comunicare ve nic   între Dumnezeu   i oameni.

De aceea, tot în aceea i rug ciune se cere s l   luirea Duhului Sfânt în cel bolnav, potrivit cuvântului Sfântului Apostol Pavel (1 Cor. 6, 19; 3, 16-17). “Caut   dintru în l imea Ta cea sfânt , mântuindu-ne pe noi p c to ii   i nevrednicii robii T i, cu darul Sfântului Duh, în ceasul acesta,   i-l s l   luie te pe dânsul întru robul T u (N)”. Duhul Sfânt e închipuit   i comunicat prin untdelemnul sfin it chiar în timpul acestei Taine de c tre preo i, untdelemn cu care se unge bolnavul.

2. Scopurile secundare ale Tainei

Existen a omului este nespus de complex . E imposibil de separat între trup i suflet atâta timp cât omul tr ie te, deci între lucrarea harului asupra trupului i asupra sufletului. Îns i vindecarea trupului e sim it de bolnav ca un har dat lui ca persoana uman integrat . Trupul e plin de energiile sufletului; prin el lucreaz sufletul; f r el sufletul nu poate lucra. De aceea harul nu lucreaz asupra trupului f r s lucreze i asupra sufletului. Asupra sufletului lucreaz , îns , înt rindu-l i cur indu-l de p cate i lini tindu-i prin aceasta con tiin a, ceea ce are un efect înt ritor i asupra trupului, ca s -l fac un instrument al lucr rii bune a sufletului i ca s înt reasc i sufletul.

De aceea în rug ciunile Tainei se cer împreun : t m duirea trupului, iertarea de p cate i cur irea sufletului de p cate. S l luirea Duhului are mai ales scopul cur irii de p cate i al t m duirii de patimi i al ridic rii omului ia o via de sfin enie, de slujire curat a lui Dumnezeu. Întrucât p catul este o boal a sufletului mai ales când s-a îndesit în patimi, i ca atare e i o cauz a bolii trupului, Maslul este socotit atât ca o t m duire a trupului, cât i a sufletului, i Dumnezeu e numit Doftorul sufletelor i al trupurilor. El e socotit necesar i pentru vindecarea patimilor, întrucât, chiar dac p catele care au provenit din ele, sau le-au produs pe ele, au fost m rturisite, ele nu se pot t m dui a a de u or i e imposibil ca s nu â neasc din ele fapte p c toase aproape continuu.

Insisten a cu care se cere, cu mult mai mult decât în Taina Poc in ei, t m duirea bolnavului de patimile suflete ti odat cu t m duirea trupului, ne d s în elegem c mai ales la aceste r d cini ale p catelor se refer Taina Maslului, c ci la aceast faz progresat a sl biciunilor p c toase ale omului, provenit din nesocotirea Tainei Poc in ei i a conlucr rii sale cu harul Botezului i al Mirungerii, se reduce de fapt p c to enia. Spovedania anterioar Maslului a adus bolnavului iertare de p catele m rturisite, dar el n-a avut timp s topeasc , prin conlucrare cu harul redobândit, sl biciunile p c toase, hr nite printr-o obi nuin îndelungat cu p catul, sl biciuni care explic adeseori i boala trupului. Sau, poate, bolnavul n-a putut descrie în mod corespunz tor aceste sl biciuni, care se pierd adeseori în cea a indefinitului.

Pe lâng aceea, pe cât de imposibil este s se separe între trup i suflet, tot pe atât de imposibil este s se separe între omul total i influen a fenomenelor v zute i a for elor rele nev zute asupra lui. Eliberarea de influen ele v zute se face i prin înt rirea sim urilor trupului cu harul Sfântului Duh, a c rui introducere în ele se face prin ungerea lor cu untdelemnul sfin it. Prin aceasta sim urile sunt cur ite, sfin ite, înt rite în ele înse i împotriva ispitelor ce vin de la lucrurile din afar i de la for ele rele nev zute prin mijlocirea lor.

Astfel, în rug ciunile Maslului în care se cer deodat t m duirea

trupului, ier-tarea de p cate i t m duirea de patimi, eliberarea sim urilor de influen ele rele i alungarea vr jma ului, toate acestea se cer pentru ca bolnavul, devenit s n tos trupe te i suflete te, s poat tr i o via curat , închinat slujirii lui Dumnezeu. Aceasta arat c Taina Maslului nu e pentru moarte ca în Catolicism, ci pentru o via întru s n tate i cur ie.

Lucrarea Sfântului Duh în om, care e cerut i acordat prin Taina Maslului, nu s-ar putea efectua îns f r o deschidere a sufletului bolnavului, prin credin i c in . Poate mira faptul c bolnavului care prime te aceast Tain nu i se cere o m rturisire de credin ca la Botez, unit cu Mirungerea, i ca la Euharistie, o m rturisire a p catelor unite cu m rturisirea credin ei, ca în Taina Poc in ei; dar preo ii au temeiul s o considere dat , a a cum consider episcopul m rturisirea de credin dat de cel ce se hirotone te întru diacon sau preot (prin certificat teologic i prin spovedanie înainte de Hirotonie), sau învoirea dat de cei ce se c s toresc. Însu i faptul c bolnavul cheam preo ii s se roage pentru el implic credin a lui în lucrarea lui Dumnezeu prin aceast Tain . Pe lâng aceea, de obicei, el se m rturise te înainte. Apoi omul bolnav are o sensibilitate deosebit pentru Dumnezeu. El î i d seama de neputin a sa ca om i a omului în general i î i pune suprema n dejde în Dumnezeu. Dumnezeu i-a devenit mai transparent prin sl biciunea trupului.

De aceea, preotul se întemeiaz i pe credin a i c in a bolnavului, cerând de la Dumnezeu harul Lui t m duitor i cur itor.

Iat câteva texte din rug ciunile Maslului, edificatoare pentru aceste scopuri ale lui i pentru deschiderea bolnavului fa de ele.

Mai întâi în rug ciunea amintit (dup a doua Evanghelie), dup ce s-a cerut s l luirea Duhului Sfânt în cel bolnav, se spune: “C ci el i-a cunoscut p catele i a venit cu credin la Tine. Deci, primindu-l cu iubirea Ta de oameni, ori de a gre it cu cuvântul sau cu gândul, iertându-l, terge-l i cur e te-l pe el de tot p catul i, petrecând pururea împreun cu el, p ze te-l în ceilal i ani ai vie ii lui, ca, umblând întru îndrept rile Tale, s nu mai fie o batjocur a diavolului, ca i în dânsul s se m reasc prea sfânt numele T u”. Iar înainte de acestea s-a cerut t m duirea trupului bolnavului.

Într-o cântare, mai înainte de sfin irea untului de lemn, se cere: “Caut din cer, Cela ce e ti neajuns, ca un milostiv, cu mâna Ta cea nev zut însemnând, Iubitorule de oameni, prin untul de lemn al T u cel dumnezeiesc, sim urile acestuia ce alearg la Tine cu credin i- i cere iertarea gre elilor, d ruindu-i t m duire sufletului i trupului, ca s Te pream reasc pe Tine cu dragoste, m rind st pânirea Ta”. Preo ii ung pe bolnav cu untdelemn la sim urile principale, în semnul crucii, iar semnifica ia crucii în aceast ungere o arat cânt re ul care cânt în timp ce preotul s vâr e te aceast ungere: “Doamne, arm asupra diavolului crucea Ta ai dat nou , c se scutur i se cutremur nesuferind a c uta spre puterea ei, c ci mor ii i-ai sculat i moartea ai surpat”. Însu i Hristos cel jertfit Se s l luie te prin semnul crucii în bolnav,

dându-i puterea înfrân rii de la p cate, a rezisten ei la orice egoism al pornirilor p c toase; cu ea se va înt ri sufletul lui, pentru ca s biruiasc boala din trup. Crucea e mijlocul prin care vine puterea din trupul lui Hristos, Care a biruit moartea.

Împotriva ac iunii for elor nev zute se cere i ajutorul nev zut al sfin ilor, al mucenicilor, al Maicii Domnului.

Mai e de men ionat c Maslul se face de obicei cu participarea mai multor credincio i, care se roag i ei concomitent cu preo ii. Din aceast larg comuniune, din acest semn al dragostei pe care i-l dau mai mul i semeni în starea lui de boal i neputin , bolnavul prinde de asemenea putere de refacere trupeasc i sufleteasc . Cuvântul lui Homiakov: “Nimenea nu se mântuie te singur, ci se mântuie te prin rug ciunile Bisericii, ale sfin ilor, ale Maicii Domnului”, se adevere te i la s vâr irea acestei Taine.

Îns i s vâr irea acestei Taine de c tre mai mul i preo i (de apte, sau m car de doi) manifest voin a Bisericii de a pune mai multe for e ale ei în mi care, prin comuniunea în rug ciune i în dragoste, pornirea mai multora de a sc pa un membru al ei de situa ia de neputin i de durere în care se afl . Mai ales la boal simte omul trebuin a simpatiei i a comuniunii, mai ales în aceast ocazie se adevere te cum omul sl bit prinde putere din dragostea mai multora.

Dar aceast comuniune îi d puteri omului nu numai prin ceea ce are omenesc în ea, ci în primul rând prin faptul c to i cei ce vin i intr într-o comuniune cu semenul lor bolnav, vin cu credin a în Hristos, Care a vindecat toat boala i neputin a, a biruit moartea, a vindecat pe unii oameni pentru rug ciunile altora i a spus c unde sunt doi sau trei aduna i în numele Lui, adic în credin a în El i în dragostea între ei, este i El în mijlocul lor. Ei îl ajut pe cel bolnav numai pentru c fac transparent i lucr toare, prin credin a i rug ciunea lor, prezen a i puterea lui Hristos, numai pentru c înlesnesc comuniunea bolnavului cu Hristos prin credin a lui, înt rit de credin a lor.

Ca în toate Tainele, tot a a i în aceast Tain comuniunea cu preotul i cu al i semeni ne ajut s intr m în comuniune cu Hristos.

În cele de mai sus s-au spus cele necesare i despre elementele constitutive ale Tainei: despre preo i ca s vâr itori, despre primitorii ei, despre untdelemnul sfin it, despre mâna preotului care unge pe bolnav cu el, în numele Domnului, despre deschiderea bolnavului, prin credin i c in , harului t m duitor al trupului i al sl biciunilor suflete ti i al iert rii p catelor, ce i se împ rt e te.

M dularele trupului sunt unse de apte ori în semnul crucii, dup citirea a apte pericope evanghelice i din Apostol, i dup citirea a apte rug ciuni, pentru c apte Sunt darurile Sfântului Duh, pentru c apte au fost duhurile rele scoase din femeia p c toas , pentru c num rul apte simbolizeaz totalitatea formelor r ului, dar i a darurilor lui Dumnezeu. Dup num rul apte vine num rul opt care simbolizeaz odihna i fericirea nesfâr it .

În toate se arat o insisten , pentru c boala trupeasc   i sufleteasc în care a c zut omul îl face inapt de via a normal , sau îl amenin   cu sfâr itul vie ii p mânte ti. El trebuie ajutat în mod st ruitor, prin puterea lui Hristos, s se fac s n tos trupe te i suflete te, sau m car suflete te, dac sfâr itul lui se va dovedi apropiat.

Întrucât mântuirea st în comuniunea cu Hristos, atotiubitoarea persoan dumnezeiasc devenit om, iar omul s-ar putea ca din boala prezent s treac în moarte, lipsit, din pricina patimilor sale, de capacitatea pentru aceast comuniune, întrucât n-a înaintat, prin celelalte Taine i prin conlucrarea sa, în ea, Biserica face un efort maxim s -l preg teasc pentru aceast comuniune cu Hristos i s -l deschid comuniunii cu semenii, deci un efort maxim pentru mântuirea lui prin mai mul i preo i, prin mai multe rug ciuni, prin mai mul i credincio i, care se roag împreun , deschi i comuniunii cu Hristos i dornici s înt reasc comuniunea cu cel bolnav.

PARTEA A   ASEA : ESHATOLOGIA SAU VIA   A VIITOARE

Sfâr itul vie ii p mânte ti i via a ve nic

Eshatologia este partea final (τα εσχατα = cele din urm) a existen ei crea iei. E partea final nu în sensul c dup ea urmeaz sfâr itul total al existen ei, ci în sensul c aceast etap final dureaz ve nic, nemaifiind urmat de nici o alt etap . Dup credin a cre tin , existen a crea iei are trei etape: cea de la crea ie pân la Hristos, cea în Hristos sau determinat de Hristos pân la sfâr itul formei actuale a lumii i cea care urmeaz dup acest sfâr it. Personal, pentru cei ce n-au cunoscut pe Hristos, ea are numai dou etape: cea de la începutul existen ei lor pân la moarte i cea de dup moarte (pentru cei ce au o alt credin); pentru ceilal i are trei etape, întrucât chiar dac au primit pe Hristos curând dup na terea lor dup trup, prin Botez, cea dinainte de Botez e deosebit de cea în Hristos.

Faza din urm a existen ei, cea ve nic , e fericit pentru cei ce au primit pe Hristos i au dezvoltat comuniunea cu El, fericirea ei constând în des vâr irea comuniunii cu El; sau e nefericit , întrucât, de i au primit-o prin Botez, ei nu au dezvoltat în cursul vie ii p mânte ti comuniunea cu Hristos cel înviat, din care cauz vor fi lipsi i de ea i în via a viitoare.

Pentru aceast faz final i etern e toat via a în Hristos pe p mânt; pentru ea S-a întrupat, a murit pe cruce i a înviat Hristos i ne-a chemat i a r mas prin conlucrarea noastr în comuniune cu noi. Pentru ea este toat iconomia dumnezeiasc gândit dinainte de veci. Spre aceast des vâr ire final în Dumnezeu ar fi înaintat lumea dac nu s-ar fi produs c derea str mo ilor. Deci cu aceast int a creat Dumnezeu lumea.

Dac n-ar exista aceast faz final , ar fi zadarnic toat via a noastr p mânteasc cu Hristos. Cre tinii cred c însu i sensul vie ii s-a împlinit în Hristos, întrucât El a dat posibilitatea s se ajung la des vâr irea final i la via a de veci.

Desigur i celelalte religii cred într-o eshatologie i prin aceasta atribuie un sens vie ii p mânte ti. Dar se poate afirma c numai Hristos care a înviat ne d o siguran obiectiv despre via a viitoare i c numai comuniunea cu El, întrupat i înviat ca om —comuniune cu Persoana dumnezeiasc etern , întrupat pentru vecie ca om i intrat ca atare în rela ie intim ve nic cu noi —, este o comuniune care ne asigur ca persoane pentru ve nicie, deci ne asigur o adev rat fericire etern , con tient i deplin .

Pentru credin a cre tin , dar i pentru judecata obiectiv , via a viitoare în care ne men inem eterni ca persoane este decisiv pentru sensul vie ii p mânte ti, întrucât ea are nu numai forma unei vie i eterne fericite pentru cei ce au acceptat în Hristos un sens deplin al vie ii p mânte ti, ci i a unei vie i eterne nefericite pentru cei ce n-au acceptat acest sens.

Pentru cre tini, planul eshatologic, sau via a etern de dup moarte,

nu e îns numai ceva viitor; ea a început prin i în Hristos care a înviat ca om din mor i. Iar întrucât Hristos r mâne cu cei credincio i într-o leg tur intim sau chiar în ei, via a etern a început i pentru ei ca arvun . De aceea în Noul Testament se spune c în Hristos suntem la "sfâr itul veacurilor" (1 Cor. 10, 11; Evr. 9, 26). Odat cu Hristos a început "sfâr itul veacurilor", pentru c aceste veacuri s-au umplut prin Hristos cel prezent în ele de arvuna vie ii eterne. Cei ce cred în El tr iesc din via a Învierii Lui, fiind mor i întrucâtva vie ii de p cat i veacurilor dinainte, eonului lumii acesteia. "Amin, amin, zic vou , c cel ce aude glasul Meu i crede Celui ce M-a trimis pe Mine are via   ve nic   i la judecat nu vine, ci s-a mutat din moarte la via " (In. 5, 24).

I Eshatologia particular

A Moartea ca trecere de la via a temporal la via a etern

Dac numai eshatologia d sens vie ii p mânte ti, atunci moartea se înscrie ca un moment necesar i plin de sens pe traiectoria vie ii începute la na tere, ea f când s treac via a noastr p mânteasc în faza eshatologic , acolo unde se reveleaz sensul deplin al existen ei p mânte ti. Fostul patriarh al Constantinopolei, Atenagora, a spus: "Moartea este o poart . Cel înviat ne las s trecem prin moarte în via . Noi suntem boteza i în moartea Lui, ca s particip m la via a Lui. Via a noastr se îngusteaz treptat pân ce Botezul nostru i moartea noastr coincid. Prin crucea de via   d t toare, via a î i afl împlinirea prin moarte. F r moarte via a ar fi ireal . Ar fi o iluzie, un vis f r de teptare"[1].

De fapt, chiar dac am tr i ve nic pe p mânt ca persoane, via a noastr ar r mâne în afara sensului. Moartea este taina prin care trebuie s trecem ca s intr m în sensul deplin al existen ei, egal cu plenitudinea ei. Chiar iadul implic dintr-un punct de vedere un sens, prin faptul c ne scoate din cea a ambigu a vie ii p mânte ti. În iad se tie sigur c exist un rai.

Via a p mânteasc se cere dup moarte ca trecere spre sensul deplin, întrucât sensul fragmentar din aceast via   se cere dup sensul deplin, pe care îl d plenitudinea vie ii în Dumnezeu. F r moarte, în eleas ca poarta prin care trecem la sen-sul deplin, fragmentul de ra ionalitate al vie ii p mânte ti apare mai degrab ca un nonsens i ca inexplicabil; iar lumea, dac trebuie s r mân mereu în acest sens fragmentar, e mai degrab un nonsens, c ci dac nu are nimic dincolo de ea duce pe to i oamenii la moartea definitiv .

Din acest punct de vedere i cre tinismul consider moartea ca un eveniment necesar i universal. Dar explic aceast necesitate i universalitate a

---

[1] La Olivier Clement, *Dialogues avec le Patriarche Athenagore,* Paris, Fayard, 1969.

ei prin necesitatea împlinirii existen ei umane în Dumnezeu cel transcendent. În aceast explica ie moartea are sens, ba chiar e un eveniment prin care via a î i g se te sensul.

Moartea este pr pastia sau puntea universal de trecere spre o alta existen , spre existen a ve nic . Din rostul acesta obiectiv al ei decurge i unul subiectiv. În general moartea d sens i adâncime vie ii noastre p mânte ti, ajutând chiar prin aceasta la maturizarea spiritual i la mântuirea noastr .

Moartea face s se reveleze fiin ei noastre misterul ei de persoan , adâncimea existen ei sale ca persoan , importan a existen ei sale personale. Misterul mor ii i misterul persoanei in împreun : unde nu se mai tr ie te moartea ca mister, toat via a se aplatizeaz . Dar i invers, unde persoana nu se mai tr ie te ca mister, moartea înceteaz i ea s mai fie sesizat ca mister.

Moartea în eleas ca simpl nimicire e du manul cel mai teribil nu al speciei, nu al naturii, în care persoana se pierde, ci al persoanei. Dar persoana, ca cel mai mare mister al realit ii, ca singura form de tr ire con tient a realit ii de c tre om, ca singura realitate neîn eleas i care în elege toate, sau tinde s le în eleag , nu se las nesocotit în mod grosolan de în elegerea cea mai aplatizat a acestui fenomen ciudat al existen ei. Moartea trebuie s reprezinte un mister pe m sura misterului persoanei umane.

Dac omul ar fi constituit numai din elemente fizico-chimice, moartea nu l-ar umple de o nelini te a a de nepotolit i în acela i timp de un fel de dor dup o via plenar , pe care o presimte dincolo de ea. “Nostalgia i teama profund , care strânge respira ia omului în fa a misterului ei, sunt proba faptului c el nu ine numai de suprafa , ci de profunzime; e proba faptului c omul nu apar ine numai cotidianului vie ii în timp, ci i eternit ii”[2].

Moartea ne sperie, dar ne i atrage. “În teama sfânt pe care o na te moartea, omul comunic cu misterul cel mai adânc al existen ei, prime te o revela ie”[3]. F r moarte existen a uman devine monoton , nu ajunge la noutatea absolut pe care o caut prin lansarea continu spre ceva nou. “În lumea aceasta, conceput ca izolat , finit i suficient sie i, totul apare f r sens, pentru c tot ce e coruptibil, trec tor, adic muritor, este sursa nonsensului acestei lumi, ca tot ce se produce în ea. Moartea este faptul cel mai profund i cel mai semnificativ al vie ii, care ridic pe ultimul muritor deasupra cotidianului i platitudinii. Ea singur pune în profunzime chestiunea sensului vie ii. De fapt via a nu are sens decât dac moartea exist . Sensul finit e legat de un sens final; dac infinitatea plat ar domni în lumea noastr , via a ar fi f r sens”[4].

Dar moartea d sens crea iei numai pentru c e punte spre o existen cu totul altfel decât cea de aici, spre o existen netrec toare, ce are ca sens

[2] N. Berdiaeff, *Essai sur la destination de l'homme,* p. 325

[3] Idem, *ibid.*

[4] Idem, *op. cit.,* p. 324.

plenitudinea ei în Dumnezeu, adic numai pentru c marcheaz categoric uria a deosebire dintre cele dou moduri de existen   i deci numai pentru c e o pr pastie, e un eveniment prin care se schimb total modul existen ei de aici. O moarte ca sfâr it al unei încarn ri pentru alt încarnare, într-un plan de aceea i esen   trec toare, nu d nici un sens lumii f r sens.

În termeni teologici, moartea, fiind singura trecere de aici la Dumnezeu, arat transcenden a lui Dumnezeu i a vie ii noastre depline în El, ca împlinire a ei. Avem ceva de la Dumnezeu i în via a noastr de aici, o arvun , cum zic P rin ii biserice ti. Dar totu i via a lui Dumnezeu i via a noastr deplin în El sunt desp r ite de cea de aici prin moarte. Nu exist o continuitate între via a noastr de aici i via a lui Dumnezeu sau via a noastr deplin în El. “Faptul c noi trebuie s murim arat deosebirea, grani a strict între Dumnezeu i via a noastr . Desigur, Dumnezeu este prezent în via a noastr cu puterea Lui de via . i totu i via a lui Dumnezeu r mâne totdeauna dincolo de moarte. Între via a lui Dumnezeu i via a noastr este moartea... Nu se poate merge la Dumnezeu f r a se trece prin moarte... moartea d ideii de Dumnezeu... o strict transcenden . Moartea d râm toat prezum ia noastr monist , care viseaz la o neîntrerupt continuitate de existen   i la o trecere între Dumnezeu i via a noastr . Moartea e grani a la care ne apare Domnul vie ii, Creatorul, Care singur are nemurire (1 Tim. 6, 16), Care a pus f pturile Sale sub legea devenirii i a mor ii”[5].

De necesitatea i universalitatea mor ii in seama i alte explica ii ale ei. Ele o socotesc de asemenea ca un moment care descoper un sens al vie ii. Dou din ele explic moartea, f r Dumnezeu, i socotesc c tocmai prin aceasta dau mor ii un sens.

Una din ele consider moartea ca un fenomen pur biologic, prin care for ele vitale concentrate într-un organism reintr în curentul naturii spre a le concentra în alte organisme. Alta consider moartea ca o desp r ire a spiritului de trup, întrucât spiritul se cere prin sine însu i, nu prin vreo cauzalitate divin , dup o via neîngustat de trup. Explica ia din urm se ramific în dou . Una din aceste ramifica ii consider c spiritul dup desp r irea de trup se revars într-o esen   spiritual panteist . Alta, care e proprie unor religii necre tine (sau spiritismului, ale c rui raporturi cu religia sunt foarte neclare), socote te c spiritele duc o existen   personal în preajma lui Dumnezeu. Deci f r ca Dumnezeu s fi avut un rol în introducerea mor ii în lume, El are un rol ca int spre care duce moartea.

Explica iile care nu recunosc o existen   personal dup moarte nu v d în moarte un eveniment care ar da existen ei un sens. Ce interes. are pentru persoana uman , singura care descoper sensul existen ei sau pentru care exist un sens, faptul c exist în veci o natur sau o esen   spiritual impersonal ,

[5] P. Althaus, *Die letzten Dinge,* ed. 4, p. 80-81.

deci incon tient de sens?

Explica ia care afirm o existen a spiritelor dup moarte în preajma lui Dumnezeu, pe lâng faptul c nu e i o explica ie a originii mor ii, nu poate da suficiente temeiuri pentru o existen fericit dup moarte, întrucât Dumnezeu în aceast explica ie nu este Dumnezeul comuniunii, Care Se arat ca atare în existen a Sa treimic i în întruparea Uneia din Persoanele treimice ca om pentru vecii vecilor, ceea ce asigur i identitatea persoanei umane care supravie uie te. Totu i, în aceast explica ie, moartea nu e cu totul lipsit de sens. De aceea aderen ii diferitelor religii pot considera într-o anumit m sur moartea ca un eveniment pozitiv.

Unii in i, din Occident mai ales, influen a i azi de primele dou explica ii ale mor ii, dar con tien i de nonsensul cu care aceste explica ii las moartea înc rcat , caut s se elibereze de gândul la moarte, caut s acopere realitatea ei. De i afirm c moartea e un fenomen natural, au o spaim de moarte, recunoscând implicit c ea nu e deloc natural pentru om[6]. De aceea ace ti oameni fac tot ce pot pentru acoperirea mortului, pentru a nu fi tulbura i în via a lor de gândul mor ii. O cas îndoliat de evenimentul mor ii nu vrea s arate nici un semn de doliu, iar mortul e dus pe ascuns la cimitir, sau la crematoriu i f cut s dispar pe neobservate[7].

Moartea î i cap t sensul deplin în explica ia cre tin , care vede moartea ca un moment în dialogul etern al omului cu Dumnezeu cel personal. Pentru cre tinism moartea, de i e urmarea p catului, a p strat i un sens pozitiv, întrucât în ea Hristos ne trece la comuniunea deplin cu Dumnezeu, adic la o treapt mai înalt în comuniunea cu El i, prin aceasta, la treapta plenitudinii vie ii.

În cre tinism moartea este luat în serios, dar f r disperare, înainte de a se produce, pentru a ne preg ti de a trece prin ea la plenitudinea comuniunii cu Dumnezeu; iar când s-a produs, pentru ca prin rug ciuni s se asigure i mai mult celui decedat aceast plenitudine. Ea nu e nici bagatelizat înainte de a se produce, nici motiv de disperare când moartea s-a produs, sau de gr bit uitare a celui mort. Mor ii nu sunt plân i cu disperarea c unicul lor chip de existen a disp rut în neant, pentru totdeauna; ci, pentru pierderea unui ajutor în persoana lor i la gândul c au murit nepreg ti i. De aceea, locul principal îl in rug ciunile pentru ei, cu ocazia mor ii lor i dup aceea, odat cu regretul pierderii unui ajutor temporar. De aici vine i obliga ia amintirii lor.

De fapt, numai pentru credin a cre tin moartea are un sens, atât în ce prive te originea, cât i rostul c p tat de ea în Hristos. Credin a cre tin d o explica ie satisf c toare originii ei, socotind-o provenit prin ie irea omului din comuniunea cu Dumnezeu, dar pentru ea moartea cap t un sens pozitiv în Hristos, putând fi învins prin restabilirea comuniunii cu Dumnezeu, prin

[6] Karl Rahrier, *Die Theologie des Todes,* Herder, 1958, p. 42-43.

[7] Al. Schmemann, *op. cit.,* p. 117.

credin a în Hristos.

Spaima de moarte arat c ea nu e un fenomen cu totul natural, ci c s-a produs ca un fenomen contrar naturii, ca o sl bire a comuniunii cu Dumnezeu, izvorul vie ii. Cre tinismul explic aceast spaim de moarte prin faptul c ea a ap rut ca pedeaps i ca urmare a p catului primilor oameni, pentru ie irea lor din comuniunea cu Dumnezeu. De aceea cre tinul manifest deschis i o team de durerile mor ii ca desp r ire a sufletului de trup, cum a manifestat i Hristos, recunoscând astfel acest caracter nenatural al mor ii, spre deosebire de cei care pe de o parte declar moartea un fenomen natural, iar pe de alt parte au o spaim disperat de moarte, cu mult mai mare decât cre tinii.

Dar cre tinismul ofer i un remediu al spaimei de moarte întrucât moartea în Hristos este un mijloc de ridicare a noastr din via a nedeplin i trec toare în care ne-am coborât, la via a f r de moarte, la plenitudinea vie ii prin întâlnirea cu Hristos dincolo de moarte, dup ce am tr it în parte cu El aici. Iar siguran a întâlnirii cu El, a dep irii mor ii noastre, o avem în biruin a mor ii de c tre El prin înviere.

În starea de acum nu suntem mul umi i nici s tr im f r s murim, c ci n-avem aici plenitudinea comuniunii cu Persoana lui Hristos, dar cât vreme suntem în p cat ne e team i s murim, ca din nepreg tire s nu r mânem definitiv lipsi i de comuniune cu El. Sfântul Antonie cere pe patul de moarte lui Dumnezeu s -i mai dea pu in timp de poc in . Pe m sur ce înainteaz într-o via curat , în comuniunea cu Hristos prin credin , cre tinii dep esc îns nu numai teama de durerile desp r irii sufletului de trup, ci i teama de ceea ce va urma dup aceea.

Astfel *moartea* a *ap rut* ca *o desp r ire nefireasc a sufletului* de trup, ca urmare a *sl birii comuniunii omului cu Dumnezeu,* izvorul puterii i al vie ii, deci ca urmare a p catului; desp r irea sufletului de trup, fiind urmare a sl birii comuniunii cu Dumnezeu, duce la o desfiin are a acestei leg turi dincolo de moarte. În Hristos, comuniunea cu Dumnezeu fiind restabilit , moartea r mâne ca desp r ire a sufletului de trup i prin aceasta i cre tinul tr ie te împreun cu ceilal i oameni teama de durerile ei, dar în mod mai atenuat; iar la cei tari în credin , ca de exemplu martirii, ea e cople it cu totul.

În aceast team , cre tinul are semnul viu al originii mor ii în p catul protop rin ilor, ale c rui urm ri se p streaz pân la sfâr itul lumii. Dar ea a devenit un imbold de a lupta împotriva ispitelor p catului. To i r mân în trupul supus mor ii, pentru trebuin a luptei lor împotriva p catului. Via a p mânteasc este arena acestei lupte pân la sfâr itul lumii, pentru ca moartea în care va sfâr i trupul p mântesc s nu fie o trecere la definitivarea în starea de necomuniune cu Dumnezeu.

Dar r mânând ca desp r ire a sufletului de trup, moartea a devenit în cei uni i cu Hristos, din trecere la o definitivare în via a de necomuniune cu Dumnezeu, trecere la plenitudinea comuniunii cu El i deci la plenitudinea

vie ii. Aceasta, pentru c cel credincios purtând pe Hristos în sine, se înt re te din puterea Lui în sufletul s u, ca s treac prin moarte la via   i ca s ridice la sfâr itul lumii trupul, pe care l-a cur it prin faptele sale curate, la o via luminat , transfigurat , la înviere.

Dobândind acest în eles, moartea cap t nu numai ea un sens pozitiv, ci d întregii vie i a omului un astfel de sens. Omul se preg te te în cursul întregii vie i p mânte ti prin înt rirea în comuniunea cu Hristos, pentru ca moartea sa s fie trecerea lui ia plenitudinea comuniunii cu Dumnezeu i cu semenii.

Scrierile duhovnice ti vorbesc de men inerea în amintire a mor ii care ne a teapt , pentru ca din aceasta s lu m îndemn de a nu ne lipi prea mult de pl cerile trec toare ale lumii. Sfântul Antonie cel Mare spune: “Moartea de o va avea omul în minte, nemurire este; iar neavând-o în minte, moarte este. Dar nu de moarte trebuie s ne temem, ci de pierderea sufletului, care este necuno tin a lui Dumnezeu”[8]. Teodor al Edesei declar c via a p mânteasc dobânde te un sens i se umple de un con inut curat când omul face din ea o c l torie con tient spre moarte i spre cele de dup ea, ca int a vie ii: “Cel ce c l tore te f r int se va osteni în de ert. Ci ine-te de lucrarea cea bun : adun - i mintea, ine mereu ceasul din urm al mor ii înaintea ochilor, adu- i aminte de de ert ciunea lumii, cât de în el toare, de neputincioas   i f r de pre este, cuget la înfrico ata dare de seam , cum o s înf i eze du m no ii purt tori de catastife faptele noastre, cuvintele, gândurile pe care ei ni le-au strecurat în minte, iar noi le-am primit. Adu- i aminte i de muncile iadului i cum stau acolo închise sufletele; aminte te- i i de acea înfrico at zi, adic de învierea cea de ob te i de înf i area înaintea lui Dumnezeu, de cea din urm hot râre a Judec torului care nu gre e te. Gânde te-te la osânda care va pune st pânire pe p c to i, la ru ine, la mustrarea con tiin ei, la scoaterea afar de la Dumnezeu i la aruncarea în focul cel ve nic, la viermele care nu moare, la întunericul cel neluminat unde este plângerea i scrâ nirea din ilor”[9].

Evagrie Monahul are cam acela i text, dar spune despre iad: “Mut - i gândul i la starea cea din iad, gânde te-te cum se chinuiesc sufletele acolo, în ce t cere prea amar ”[10].

Prin aceasta, moartea nu e numai un sfâr it distructiv, suportat pasiv, venit din afar , ci i un motiv de preg tire a omului pentru ea, prin ac iunea lui din l untru. “Aceasta poate fi ea, desigur, dac e în eleas nu ca un eveniment în forma unui punct la sfâr itul vie ii..., ci ca sfâr itul des vâr it, realizat de toat activitatea vie ii, a a încât moartea are o prezen   axiologic , în întregul vie ii omene ti. Omul î i lucreaz moartea sa, ca des vâr ire a sa, prin activitatea vie ii, i astfel moartea este prezent în aceast activitate, sau în fiecare fapt

[8] *Înv   turi despre via a moral* , în *170 capete,* Cap 49; Filocalia rom. vol. I, p. 12.

[9] *Una sut capete foarte folositoare,* Cap 57*;* Filoc. rom., vol. IV, p. 218-219.

[10] P.G., 40, 1261; Filoc. rom., vol. I, p. 45-46.

liber în care omul dispune în libertate de întregimea persoanei sale”[11].

Cu cât omul î i face din moarte mai mult o prezent valorizatoare în toat via a lui, cu atât o transform mai mult în trecere spre plenitudinea vie ii i î i umple via a p mânteasc mai mult de valoare[12]. Moartea r mâne totu i o for care lucreaz în om în direc ia distrugerii formei p mânte ti a existen ei lui. Dar Sfântul Pavel spune: “Dac vie ui i dup trup, ve i muri, iar dac ucide i cu Duhul faptele trupului, ve i fi vii” (Rom. 8, 13).

De fapt, fiin a noastr spore te pe de o parte în con inutul spiritual, deci într-o t rie spiritual , iar pân la o vreme chiar în for a biologica, iar pe de alt parte, ea se apropie cronologic i interior de moarte, sau moartea spore te în ea. Karl Rahner socote te c fiin a noastr e într-o mi care voluntar de rotunjire, de împlinire, i moartea reprezint punctul final al împlinirii, împlinirea aceasta însemnând luarea mea în st pânire ca persoan de c tre mine însumi, eliberându-m de st pânirea pornirilor involuntare, legate de trup i de lume[13]. Pe de alt parte, spune el, trupul sl bit scap tot mai mult de sub puterea mea, ca s -mi scape cu totul în momentul mor ii. Astfel în momentul mor ii ajung ca persoan la culmea puterii ce o pot ajunge în via a p mânteasc i la totala neputin , ca fiin biologic [1414]. Neputin a trupului în preajma mor ii pune un “acoper mânt” pe puterea culminant la care a ajuns persoana, iar acest acoper mânt a ezat de moarte asupra t riei mele ca persoan nu-mi las puterea s v d în mod sigur unde voi trece prin ea: la via a ve nic întru fericire, sau la via a ve nic întru nefericire[15].

---

[11] Karl Rahner, *op. cit.,* p. 41.

[12] O sentin din Pateric spune: Un om care are totdeauna moartea în fa învinge lipsa de curaj *(Les sentences des Peres du desert,* ed. Abbaye Saint Pierre des Solesnes, 1966, p. 304).

[13] Karl Rahner, *op. cit,* p. 30: Das Ende des Menschen als Geistperson ist tätige Vollendung von innen, ein aktives sich-zur-vollendung Bringen, aufwachsende, das Ergebnis des Lebens bewährende Auszeugung und totales Sich-in-Besitz Nehmen der Person, ist Sich-selbst-gewirkt-Habers und Füle der freitätigen personalen Wirklichkeit.

[14] Idem, *op. cit.,* p. cit.: “und der Tod des Menschen als Ende des biologischen Lebens ist gleichzeitig in unauflösbarer und das Ganze des Menschen betreffender Weise Abbruch von aussen, Zerstörung, Parzenschnitt, Widerfahrnis, das dem Menschen unberechenbar von aussen trifft, so dass sein “eigener Tod” von innen durch die Tat der Person selbst gleichzeitig das Ergebnis der radikalsten Entmächtigung des Menschen ist, Tat und Leiden im einem”.

[15] Idem, *op. cit.,* p. 38-39: “Wenn der Tod als Einheit von Tat und Schicksal, Ende und Vollendung, gewollten und erlitteners Tod, als Fülle und Leere zumal erscheint, wenn er leere Schattenhaftigkeit, Gespenstigkeit, in einem gewissen Sinne Entpersbnlichung, Sichverlieren, Untergang und gleichzeitig die Fülle totalen Sich-in-Besitz-Nehmens der Person zu besagen scheint und wenn beides zum Phänomen des menschlichen Todes gehört, dann lässt sich vom Menschen her nie existentiell eindeutig sagen... ob nicht die im Tode erreichte Fülle des Lebens die bisher nur verschleierte Leere und Nichtigkeit des Menschen ist-oder umgekehrt: ob die im Tode sich zeigende Leere nur der Schein einer wahren Fülle ist”.

Ceea ce merit s fie re inut de la Rahner e aflarea unui rost pozitiv al mor ii asupra naturii umane înse i, fapt care lipsea teologiei catolice i protestante dinainte, care în elegeau moartea ca simpl plat sau isp ire juridic acordat lui Dumnezeu. Teologul anglican E. L. Mascal spune în leg tur cu aceast nou în elegere a mor ii, de catolicism: "Ceea ce a lipsit adeseori este recunoa terea c moartea este un act care împline te persoana care moare, un act care înglobeaz totul i ne angajeaz personal". i citeaz din alt teolog catolic, Ladislau Boros, care afirm : "În moarte omul este confruntat cu totalitatea dinamismului s u subiectiv de a fi (moartea ca total întâlnire cu sine), intrând complet în rela ie de înrudire mondial i pan-cosmic , i intrând de asemenea în ceea ce e baza acestei lumi (moartea, ca prezen total , fa de lume)". Dac fiin a uman , zice acesta, atinge punctul culminant al vârstei adulte numai în moarte, noi putem în elege de ce tocmai în moarte se împline te aceast predare total de sine Tat lui, cu Care am fost reconcilia i. "Când realitatea uman a lui Hristos a fost plantat în moarte direct în inima lumii, în cel mai profund strat al universului, în acel moment, Hristos, în umanitatea Sa corporal , a devenit adev ratul fundament ontologic al unui nou plan al mântuirii care îmbr i a rasa uman ". "Noi vedem c la moartea lui Hristos, lumea întreag a intrat într-o prim var cosmic ("Prim vara dulce", se spune în "Prohodul" Bisericii ortodoxe, *n.n.),* al c rui seceri va fi refacerea universului nostru în noutatea i str lucirea de la sfâr itul timpului". Astfel pentru fiecare din noi, moartea este o întâlnire cu Hristos realizat sub semnul esen ial al bazei lumii i al dinamismului spiritual al omului; ea "este primul act al omului complet personal i odat împlinit este centrul mai presus de toate care permite trezirea con tiin ei, libertatea, întâlnirea cu Dumnezeu, pentru decizia final asupra destinului final al fiec ruia"[15 bis].

Aceasta face posibil în elegerea învierii de ob te. Dar trebuie observat c aceast putere de refacere a întregului cosmos material prin moarte, se datore te faptului c prin ea se ajunge nu la un fundament material al cosmosului, ci dincolo de el, prin spiritul penetrat de Dumnezeu, care r mâne totu i într-o leg tur cu fundamentul material al cosmosului. Totu i aceast în elegere a mor ii expus de Rahner i mai ales cea a lui Boros nu ni se pare s corespund cu totul în elegerii cre tine, sau mai precis ortodoxe, a mor ii, de i cuprinde unele elemente demne de re inut.

Din punct de vedere ortodox se pot face câteva obiec ii fa de ea. Mai întâi, în elegerea mor ii ca împlinire a vie ii p mânte ti are nevoie de unele

---

[15 bis] L. Boros, *The Moment of Truth,* pp. 144, 149, 150, 162, 164, 165; la E. L. Mascal, *Thélogie de l'Avenir,* Desclée, Paris, 1970, p. 86: "Karl Rahner a dezvoltat de asemenea ideea c moartea, departe de a degaja sufletul de orice raport cu materia, îl pune în rela ie noua cu tot universul material" (E. L. Mascal, *ibid.,* dup Karl Rahner, *On the Theologie of Death.* Quaestiones Disputatae, II, p. 203 .u.).

complet ri i nuan ri, inându-se seama c traiectoria vie ii p mânte ti i sfâr itul ei prezint o mare varietate. Nu to i ajung s se ia în st pânire pe ei în i i, ca persoane, în mod actual. Foarte mul i oameni nu au posibilitatea s o fac aceasta nici m car într-un moment fulger tor de suprem con tiin   în fa a mor ii, întrucât sunt surprin i de moarte pe nea teptate, sau dup ce au intrat într-o neputin   a con tiin ei de a mai gândi clar la ceea ce se petrece cu ei; sau chiar la o nep sare total fa   de ea prin necredin a. De aceea scrierile duhovnice ti ne recomand s fim totdeauna preg ti i, adic realiza i ca persoan , st pâni pe noi în ine în orice moment al vie ii p mânte ti, chiar dac putem adânci mereu aceast stare. Dar nu to i o fac.

Totu i, mul i cre tini lupt cât de cât pentru a nu se l sa lua i în st pânire de pasiunile pl cerii, sau de orgoliu, adic de uitarea de ei în i i, sau lupt pentru a înainta într-o oarecare m sur spre o st pânire de ei în i i ca persoane.

Dar aceasta este în acela i timp o anumit silin   de a se preda pe ei lui Dumnezeu, ceea ce echivaleaz cu înaintarea într-o moarte fa   de p cat, fa   de pasiunile înrobitoare. C ci numai predându-se Lui, pentru o deplin comuniune cu El în libertate, se iau cu adev rat în st pânire i ei. Ceea ce spunem în plus fa   de Rahner e c luarea în st pânire de sine a omului e înso it pe de o parte de predarea sa lui Dumnezeu, pe de alta, de refuzul ascult rii de pornirile p c toase. Dar acestea sunt dou aspecte ale unei mor i în sens bun. Omul moare atât prin faptul c se pred lui Dumnezeu, cât i prin faptul c devine insensibil la ispitele p catului. Iar aceasta o face omul în tot cursul vie ii p mânte ti, f r s ajung îns niciodat la deplin tatea pred rii sau la sfâr itul acestui efort. Cei ce- i tr iesc via a p mântease astfel, odat ajun i în fa a mor ii, în m sura în care sunt con tien i, încoroneaz printr-un act de suprem hot râre luarea lor în st pânire de c tre ei în i i: renun area la ei în i i i predarea total lui Dumnezeu.

Dac e a a, sl birea trupului spre sfâr itul vie ii i neputin a lui total pe care o simt apropiindu-se, nu o mai tr iesc ca pe o stare care se opune acestei dispozi ii de predare total a lor lui Dumnezeu, ci ca pe o stare care accentueaz dispozi ia lor de predare lui Dumnezeu, care e totodat o luare în st pânire total a sa însu i, ca persoan ; ei î i însu esc, adic , starea de sl biciune i neputin total a trupului, ca pe o întregire a dispozi iei de predare a lor lui Dumnezeu, de l sare în voia Lui, de unire cu El, ca pe o eliberare a lor de pasiunile înrobitoare i în primul rând de orgoliu, care pun o distan   între ei i Dumnezeu. Ei i-o în u esc benevol, ca pe o renun are la o existen   desp r it de Dumnezeu, ca pe un ajutor în tr irea lor deplin în unire cu Dumnezeu.

În felul acesta, moartea ca desp r ire a trupului de suflet i ca descompunere a trupului acestuia îngro at nu mai e nici ea tr it ca pedeaps , cum zice Rahner, ci ca predare lui Dumnezeu, ca mijloc al unirii cu El, al intr rii mai depline a omului în st pânirea sa ca persoan , de i ea î i are originea

în pedeapsa de la început. Ea r mâne i ca amintire a p catului pedepsit, dar i ca mijloc de dep ire a ei ca pedeaps .

În eleas ca predare lui Dumnezeu, realizat mai mult sau mai pu in deplin în momentul final, dar mereu prezent ca inten ie i ca mi care în via , moartea se poate socoti predare complet a omului lui Dumnezeu în momentul mor ii, chiar în cre tinul luat de moarte pe nea teptate, c ci toat via a lui tr it ca o predare tot mai deplin lui Dumnezeu include în ea inten ia pred rii totale.

Puterea tr irii vie ii ca predare în dezvoltare lui Dumnezeu o au cre tinii din Hristos i în Hristos, Care a tr it i a murit într-o predare exemplar Tat lui S u, pentru unirea deplin a Sa ca om cu El. Un exemplu de imitare a lui Hristos din puterea Lui în aceast privin avem în tâlharul de la dreapta Celui r stignit, care, prin moarte, intr în rai cu Hristos, adic la unirea cu El în predarea Lui, Tat lui. Hristos a murit strigând: “P rinte, în mâinile Tale Îmi dau duhul Meu” (Lc. 23, 46), dup care “ i-a dat duhul”. Iar de moartea cre tinilor se spune c “ i-au dat sufletul” în mâinile Domnului. Adormirea Maicii Domnului e reprezentat în iconografia Bisericii prin luarea sufletului ei în bra ele lui Hristos, desigur nu f r actul de predare a ei. Cei mai mul i dintre cre tini mor în Hristos, în cursul unei vie i de predare sau de moarte în dezvoltare lui Dumnezeu, ca s realizeze o predare complet , sau intrarea deplin în via prin moartea de la sfâr it.

Iar aceast putere a Lui e primit în Tainele Bisericii. Prin Taine El Se s l luie te în noi, ca Cel ce ne d puterea s tr im cu El moartea fa de p cat, moartea ca predare lui Dumnezeu, într-o continu dezvoltare, pân la acceptarea mor ii depline, ca desp r ire a sufletului de trup. Moartea noastr în dezvoltare cu Hristos fiind o predare a noastr lui Dumnezeu, este totodat o via spiritualizat a noastr în cre tere, încât momentul mor ii culminante, ca desp r ire a sufletului de trup, coincide cu intrarea culminant în plenitudinea vie ii. “A a i voi, socoti i-v c sunte i mor i p catului, dar vii în Dumnezeu, în Hristos Iisus, Domnul vostru” (Rom. 10, 11). “Noi totdeauna purt m în trup moartea lui Iisus, ca i via a Lui s se arate în trupurile noastre” (2 Cor. 4, 10). “Chiar dac omul nostru cel din afar se ve teje te, cel din l untru se înnoie te din zi în zi” (2 Cor. 4, 16).

Dac prin Botez primim din Hristos putere pentru aceast moarte cu El, ca s fim totdeauna vii în El, iar aceast moarte-via are o dezvoltare prin conlucrarea noastr , cuvintele patriarhului Atenagora, c în moarte actualiz m Botezul nostru, cap t un adânc în eles. Moartea în care i spre care înainteaz cre tinii care tr iesc în Hristos este o moarte cu Hristos i de aceea este în acela i timp o înaintare în via , c ci Hristos în care înainteaz ei este Hristos care, prin moartea cu El, ne duce la învierea cu El. “Existen a spre moarte” (Sein zum Tode), care caracterizeaz , dup Heidegger, existen a omeneasc , este în Hristos în acela i timp existen a spre plenitudinea vie ii (Sein zum Leben). În Hristos avem via a plenar a veacului viitor; de aceea avem în El i

moartea fa de via a tirbit   i coruptibil a veacului acestuia.

Înaintarea în i spre acea via   e una cu înaintarea în i spre moarte, sau via a aceea e îmbinat cu moartea, nu pentru ca moartea s o diminueze, ci ca s cure e drumul spre ea.

Taina Mirungerii ne d puterea s conlucr m pentru înaintarea în aceast moarte cu Hristos, care e înaintare în via a cu El; Poc in a ne restabile te în ea. Taina Euharistiei ni-L d pe Hristos care accept , ca subiect s l luit în subiectul nostru, moartea noastr prin care ne trece la înviere. Taina Nun ii ne d   i ea puterea s renun m la via a aparent a egoismului i s tr im via a de iubire a pred rii împreun cu un altul lui Dumnezeu, care e iubire de El. Pentru suportarea durerilor cu r bdare, într-o dispozi ie de predare lui Dumnezeu, ca s primim i via a duhovniceasc plenar de la El, ni se d   i harul Maslului.

Dar dac sl birea trupului, prin care înaint m spre moarte, nu mai e ceva contrar înt ririi noastre în Duh i dispozi iei noastre de predare lui Dumnezeu, moartea nu mai apare, când se apropie, ca acoper mânt al intr rii la Dumnezeu pentru cei ce au progresat mult în via a de credin   i de fapte dup voia Lui. Trupul sl bit la maximum devine un transparent al vie ii depline ce a teapt pe credincio i în Hristos.

Astfel, sfin ii i unii cre tini îmbun t i i primesc de la Dumnezeu anun ul datei exacte a mor ii lor cu câteva zile înainte de sfâr itul lor i, înaintea acestui sfâr it, în preajma patului lor v d îngerii. Expresia: “Fericit este moartea cuvio ilor”, se refer la o stare care are loc chiar în momentul ie irii sufletului.

Desigur, înainte de ie irea sufletului cunoa terea vie ii de dup moarte nu e o cunoa tere deplin a ei; e o cunoa tere sub oarecare v l. Dac moartea e o punte între rmurile vie ii acesteia i ale celei viitoare, ea r mâne un mister în cap tul în care sfâr e te. Noi tim formal c ajungem “acolo”, dar cum este acel acolo nu tim, afar de oarecare lic rire a lui prin v lul vie ii noastre în trup, care începe s se sfâ ie, sau a devenit din ce în ce mai diafan pentru sfin i i pentru cre tinii îmbun t i i.

Moartea i-a schimbat în Hristos nu numai rostul în ea îns i, ci i în experien a celor ce o tr iesc, descoperindu-se ca poart spre via . Ea a devenit nu numai poarta necesar spre via a deplin , ci i o putere a celor ce se afl în Hristos, în cursul întregii vie i p mânte ti, putere prin care dobândesc via a deplin în Hristos. “Omul trebuie s gândeasc la moarte nu numai pentru c via a lui este via   spre moarte (Sein zum Tode), ci i pentru c moartea este un mister al lui Hristos-Domnul. De când Hristos a murit pentru mântuirea lumii, de când via a lui Dumnezeu i slava Lui au venit definitiv în lume prin moartea Celui r stignit, nu exist un eveniment mai decisiv în lume ca aceast moarte. Tot ce se întâmpl în lume, tr it în afar de leg tura cu ea, este trec tor i neimportant. Dar dac ne este dat harul s murim împreun cu El, atunci

întâmplarea zilnic   i banal   pe care o numim moartea omului   i spre care e dus fiecare este ridicat   între tainele lui Dumnezeul"[16].

Dar nu pentru to i oamenii moartea are acest rost pozitiv. Ea r mâne pentru unii un eveniment de spaim , din care ei caut   s   scape prin uitare, sau prin efor-tul de a crea în ei o stare de indiferen   . Ea r mâne îns   ceea ce a fost de la început, o pedeaps   pentru p cat.

Iar foarte mul i oscileaz   între a teptarea mor ii cu speran   sau cu team , întrucât nu se hot r sc total pentru o via   dup   voia lui Dumnezeu, lipsit   de ambiguit ile care sl besc spiritul sau caracterul lor de persoan   în Hristos, ca s   câ tige o n dejde mai ferm   c   prin moarte vor trece la via a deplin   cu El, cum o avea Sfântul Apostol Pavel (Filip. 1, 21). Pentru ace tia ea nu   i-a schimbat înc   cu totul rostul de pedeaps   pentru p cat, în rostul de trecere la via a deplin   în Dumnezeu, pe care l-au dobândit cei ce vie uiesc în Hristos.

La întrebarea de ce unii sfâr esc într-o nep sare, mai putându-li-se da înc   vreme s   ias   din ea, iar al ii sfâr esc înainte de a fi dus la o orientare limpede modul vie ii lor înc   foarte oscilant, sau de ce unii mor în vârsta copil riei înainte de a- i fi precizat direc ia modului lor de vie uire spre Dumnezeu sau în afar   de El, poate c   r spunsul st   în faptul c   Dumnezeu vede în a ezarea mai adânc   a sufletului lor c   cele dou   categorii dintâi nu vor câ tiga o fixitate din care nu vor mai putea ie i; iar la prunci cunoa te direc ia spre care s-ar mi ca atunci când ajung la capacitatea deciziei personale. Dintre ceilal i unii sunt l sa i s   actualizeze binele de care sunt capabili în via a aceasta, pentru a lua cununa cea mai frumoas   pentru eforturile lor   i pentru a fi   i altora de model, iar al ii, de i afla i pe un drum bun, sunt lua i înainte de a fi terminat acest drum, pentru c   sunt cunoscu i pân   unde îl vor duce sau c   nu-l vor duce mai departe.

Sfâr itul fiec ruia vine atunci când e potrivit fiec ruia, fiecare, cu excep ia pruncilor, lucrând cât timp i s-a dat pentru a preciza într-un fel sau altul modul vie uirii lui, fie ca un mod care poate progresa foarte mult în bine, fie într-un mod în care nu poate progresa prea mult, fie într-un mod în care nu poate progresa decât în r u, sau care r mâne într-o definitiv   stare de nedeterminare. Adic   moartea final   vine la unii f r   s   fi avut timp s   înainteze spre ea printr-o "moarte" treptat , pentru c   se cuno tea c   nu vor face uz de ea; iar la al ii, la sfâr itul unei lungi exercit ri în ea, sau al unui îndelungat refuz al ei.   i la to i moartea final   st   într-o coresponden   cu exercitarea sau cu refuzul de exercitare a lor într-o moarte de bun voie în cursul vie ii. Cei ce au refuzat-o pe aceasta, mor f r   s   vrea spre ve nica moarte a lor; ceilal i mor f r   team , spre ve nica lor via   .

Se poate spune c   în general sunt dou   feluri de mor i: moartea care

[16] Karl Rahner, *op. cit.,* p. 72.

vine ca o suprem sl bire a fiin ei în spirit i ca o descompunere a trupului, tr it ca un fapt pur negativ de pe urma pornirilor spre r u i a orgoliului care desparte de Dumnezeu, i moartea ca predare benevol lui Dumnezeu, i deci ca o unire cu El, venit de pe urma exercit rii în moartea fa   de pornirile spre r u i fa   de tendin a unei vie i str ine de Dumnezeu.

Socotind c unirea cu Dumnezeu se tr ie te ca predarea benevol a omului lui Dumnezeu prin moarte, accentu m c aceast unire nu anuleaz persoana omului, c ci predarea este un act voluntar personal. Unirea ve nic cu Dumnezeu are mereu în sine actul de predare al omului, sau de moarte tainic cu Hristos, pentru ca în unirea sa cu Dumnezeu s se men in ve nic ca persoan   i în predarea total , mereu unirea deplin .

Karl Rahner se apropie întrucâtva de aceast interpretare a mor ii cu Hristos, ca for a des vâr itoare a omului, preg tit de o moarte cu Hristos în cursul întregii vie i p mânte ti. El o face aceasta, declarând c teoria scolastic a jertfei lui Hristos ca satisfac ie juridic adus lui Dumnezeu pentru p catul str mo esc este insuficient . C ci în acest caz mântuirea noastr nu s-ar în elege ca împlinire a noastr . Dar Rahner nu merge în în elegerea mor ii pân la interpretarea ei ca predare total lui Dumnezeu, predare preg tit printr-o moarte treptat fa   de p cat în cursul vie ii p mânte ti. El vede valoarea mor ii numai în ascultare. În acest sens Hristos moare în cursul întregii Sale vie i p mânte ti, sau Î i preg te te moartea final printr-o moarte în dezvoltare. Dar prin aceasta Rahner r mâne numai la jum tatea drumului între teoria juridic a satisfac iei i cea care vede în moarte un mijloc de unire cu Dumnezeu i deci de intrare în via , de unire cu Hristos ca om, a celor ce mor cu El. În elegerea mor ii propus de el las f r r spuns acea întrebare c reia el consider c nu-i r spunde nici teoria satisfac iei: de ce a trebuit ca ascultarea lui Hristos fa   de Tat l s se manifeste anume în acceptarea mor ii?[17].

Fapta ascult rii evoc tot numai o rela ie juridic exterioar . Ea înc nu implic o unire cu Dumnezeu, pentru care e necesar renun area total a creaturii la existen a autonom . Numai predarea total lui Dumnezeu a omului e

---

17 Idem, *op. cit.,* p. 55: "Diese Theorie macht nicht innerlich verständlich, warum wir gerade durch den Tod Christi und nicht durch eine andere mögliche, ebenfalls unendlichen Wert in sich tragende Tat des Herrn erlöst sind... Die Satisfaktionstheorie hat auch darin ein Ungenügen, dass sie von vornherein Voraussetzung, dass der Tod als solcher bloss ein passives vom Tun des Menschen verschiedenes Widerfahrnis sei, und sie... die erlösende Tat Christi nicht im Tode als solchem, sondern nur in einem geduldigen gehorsamen Auf-sich-Nehmen des Todesleidens, der Todesursache erblicken kann und so den Aussagen der Schrift nicht vollgerecht wird". "Wenn der Mensch ganz im allgemeinen den Tod insofern er seine personale Tat ist, durch sein ganzes Leben hindurch stirbt, dann wird von daher besser verständlich, wie Leben und Tod Christi auch in ihrer erlbsenden Bedeutung eine Einheit bilden. Das Leben Christi er1öst, indemder Tod in seinem ganzen Leben axiologisch allgegenwärtig ist". "Sein Tod wirkt unser Heil, weil er Gehorsam ist" (p. 58).

i ascultare, i unire; sau e ascultare care, având drept con inut predarea, realizeaz unirea. Aceast ascultare ne-o cere Dumnezeu, pentru c El vrea ca noi s ne unim cu El. C ci numai în unirea cu El st mântuirea creaturii. Unirea nu vine ca o r splat pentru ascultare; ci chiar în con inutul ascult rii, în eleas ca predare, se implic unirea. Iar unirea ca consim it de Dumnezeu e i iubirea Lui fa de noi; la fel, predarea din partea noastr este i ea iubire, cum nu e ascultarea f r predare, care poate s aib motorul în fric . Dumnezeu nu g se te o mul umire în ascultarea noastr din fric , ci în ascultarea unit cu iubirea, care se manifest în predare. Iar mântuirea de care ne face parte nu e numai o eliberare a noastr de moarte, pe urma satisfac iei ce I-o d m prin ascultarea de El ca afl tor în fa a noastr i-I restabilim astfel onoarea jignit , ci r spunsul la voin a noastr de unire cu El, care e unirea Lui de fapt cu noi, purtat de asemenea de iubire. Karl Rahner socote te c moartea a fost necesar pentru mântuire, numai pentru c în moarte ascultarea lui Hristos a mers pân la cap t, iar noi trebuie s facem la fel. El pretinde c a a în elege moartea Sfânta Scriptur . Dar Sfântul Pavel vede în moarte prilejul de a ne uni deplin cu Hristos (Filip. 1, 23). i tot a a o vedeau martirii.

Astfel, ultimul resort al vie ii cu Hristos, care e totodat o moarte cu El, deci i ultimul resort al mor ii finale i al tinderii spre via a ve nic , este iubirea. Din iubirea de Dumnezeu accept omul toat asceza sa, care sfâr e te în moarte. Din iubirea de Dumnezeu-Tat l, dar i de om, a primit Fiul lui Dumnezeu moartea ca om, pentru ca noi s putem muri cu El la fel din iubire fa de Dumnezeu.

Pentru iubire, moartea nu mai e un v l impenetrabil a ezat peste via a de dincolo de ea; c ci în iubire avem aceast via înc de aici. În iubirea Sa fa de Tat l, care a întrecut iubirea oric rui om, moartea n-a fost pentru Hristos un v l care s acopere via a Lui de dup moarte tot a a de mult, cum pretinde Rahner, c o acoper pentru noi. A fost dureroas i la El desp r irea sufletului de trup i în aceast durere s-a manifestat o re inere a puterii dumnezeie ti de a o cople i; dar ea nu acoperea via a de dup Înviere pân a-L face pe Iisus s Se îndoiasc de ea, cum se întâmpl la cei ce nu cred ferm. C ci El a spus tâlharului de-a dreapta: “Ast zi vei fi cu Mine în rai”. Numai în sensul re inerii Tat lui, de a cople i prin puterea dumnezeiasc durerile mor ii Fiului ca om, pot fi interpretate cuvintele lui Iisus: “Dumnezeule, Dumnezeule, pentru ce M-ai p r sit?”. Tat l r mâne pentru Hristos o realitate nu numai sigur , ci i sim it , chiar în aceast re inere a Lui de la cople irea mor ii prin puterea dumnezeiasc . Acest strig t î i are i el iconomia lui. Prin acest strig t Iisus ne arat c din dorin a de a Se uni ca om deplin cu Tat l, accept i durerile mor ii, ca i noi s înv m s accept m, din aceast dorin , deci din iubire fa de Hristos, aceste dureri.

De multe ori durerile din timpul vie ii nu sunt mai mici decât cele ale mor ii. Dar i pe cele ale vie ii trebuie s le suport m din iubire fa de

Dumnezeu, tot ca un fel de predare a noastr Lui. Cum zice Sfântul Apostol Pavel: “Nici moartea, nici via a (în pl ceri, sau via a pe care nu o putem suporta)... s nu ne despart de dragostea lui Dumnezeu, cea întru Hristos”.

B Nemurirea sufletului

În teologia mai veche înv tura despre nemurirea sufletului era întemeiat pe ideea despre indestructibila lui substan   spiritual , simpl .

Dar dac înv tura aceasta e o înv tur a credin ei, i nu a filosofiei, nemurirea sufletului trebuie întemeiat pe credin a c Dumnezeu ine ca sufletul s fie nemuritor. Deci ea nu se întemeiaz pe o indestructibilitate pe care ar avea-o sufletul în sine, chiar f r voia lui Dumnezeu. Dac sufletul are o indestructibilitate, ea î i are cauza în voin a lui Dumnezeu, cea creatoare i conservatoare, care vrea ca persoana uman s fie, prin suflet, în mod neîntrerupt dependent de El. Dumnezeu a înzestrat sufletul cu memoria faptelor sale, cu con tiin a despre sine, pentru ca el s regrete neîntrerupt faptele contrare lui Dumnezeu, pentru ca s   tie neîntrerupt de dependen a lui de Dumnezeu, s laude i s iubeasc neîntrerupt pe Dumnezeu.

Pentru aceste motive a înzestrat Dumnezeu de la început sufletul cu harul S u, iar dup întruparea Fiului S u ca om i dup învierea Lui, Însu i Acesta S-a s l luit în om, sau l-a îmbr cat pe om în Sine prin Botez. De aceea un temei important pentru nemurirea sufletului celor credincio i este faptul c Hristos S-a s l luit în ei, sau c Fiul lui Dumnezeu care S-a f cut om pentru vecie a devenit cas   i hain a lor. Cum ar putea acest s la al lui Hristos s fie nimicit odat cu moartea? Cum s-ar putea ca Hristos, hain   i s la al sufletului, s r mân lipsit de un s la sau de un locuitor al Lui? “C ci tim c de se va desface locuin a noastr p mânteasc , în cortul acesta, avem în ceruri zidire de la Dumnezeu, cas ve nic , nef cut de mân . De aceea suspin m în acest trup, dorind s ne îmbr c m întru locuin a noastr cea din cer, dac vom fi înve mânta i, dar nu goi” (2 Cor. 5, 1-2).

Deci sufletul a fost creat pentru via a ve nic , pentru ca s poat locui în locuin a de lumin care este Hristos, sau pentru ca Hristos s locuiasc în el. Dar chiar dac el r mâne gol de Hristos, el tot exist în veci, ca s   tie pentru ce mare vrednicie a fost zidit i s r mân ve nic într-un regret pentru lipsirea de ea, deci s r mân într-o suferin   ve nic pentru desp r irea de Dumnezeu, în Care se afla, sau Care Se afla în el.

Unii dintre teologii protestan i mai noi sus in c dup moarte i înainte de învierea cea de ob te nu mai exist o via   a sufletului, c sufletul se distruge împreun cu trupul, sau se scufund în nefiin , din care va fi chemat

împreun cu trupul la învierea cea de ob te, dac a crezut în Hristos. E o opinie care a p r sit înv tura despre compozi ia dualist a omului[18].

Aceast teorie e ultima concluzie a opiniei lui Luther despre somnul în care cad sufletele dup moarte, cu excep ia unora, a teptând judecata din urm . De la Luther au luat aceste secte i ace ti teologi ideea c omul nu mai poate avea o via numai prin suflet f r trup[19].

Dar în general, atât luteranismul, cât i calvinismul au p strat convingerea general cre tin c moartea e numai o desp r ire a sufletului de trup, c sufletul continu s existe i dup moarte.

Sfânta Scriptur afirm îns categoric existen a i lucrarea sufletului dup moarte. Amintim de locul din Epistola a II-a c tre Corinteni (5, 6-8): "Noi avem buna încredere i suntem bucuro i s nu locuim în trup, ci s ne s l luim la Domnul". Apoi de cea c tre Filipeni (1, 22). Mai amintim de Ecclesiast (12, 7): " i pulberea s se întoarc în p mânt, cum a fost, iar sufletul s se întoarc la Dumnezeu care l-a dat". Apoi, de pilda bogatului i s racului Laz r, în care se vede c ace tia vie uiesc i dup moarte i înainte de învierea cea de ob te a trupurilor, deci vie uiesc cu sufletul (Lc. 16, 19 i urm.). În sfâr it, de multe locuri din Apocalips (4, 10-11; 5, 8-14 etc.) unde se vorbe te de cei 24 de b trâni, care se închin Mielului; sau unde se vorbe te de marea mul ime ce st în fa a tronului Mielului (7, 9, 1-14); sau unde se vorbe te de cei ce locuiesc în cer (13, 6; 14, 3; 1.4, 13; *15,* 2 etc.). Apoi de "sufletele celor junghia i pentru cuvântul Iui Dumnezeu, ce stau sub jertfelnicul din cer" (Apoc. 6, 9).

De i Althaus, unul din reprezentan ii protestan i ai teoriei distrugerii integrale a omului prin moarte pân la judecata universal , sus ine c moartea trebuie în eleas dup toate trei aspectele ei: ca rela ie de crea ie, de mânie i de gra ie cu Dumnezeu[20], teoria aceasta (ca i cea despre somnul sufletelor pân la judecata de apoi) re ine din moarte numai aspectul de pedeaps al ei, nu i pe cel de trecere ontologic a f pturii la Dumnezeu i pe cel gra ial, adic de sc pare de urm rile p catului. În teoria aceasta se prelunge te doctrina protestant despre ruinarea complet a omului prin c dere i cea despre justificare sau mântuirea juridic . Dac omul r mâne întreg o ruin moral în tot cursul vie ii

[18] Teza distrugerii sufletului prin moarte o sus ine C. Stange (în scrierile: *Das Ende aller Dinge, Unsterblichkeit, Christliche und philosophische Weltanschauung),* Paul Althaus *(Die letzten Dinge,* ed. 4, Gütersloh, 1933, *Grundriss der Dogmatik,* Erlangen, 1936) i Rudolf Otto *(Aufsätze das Numinöise betreffend,* 1923). Ei afirm de asemenea c omul întreg moare, dar disting între moarte i inexisten . "Prin moarte, zice Otto, sufletul nu se scufund în nonexisten , ci în moarte, adic în încetarea func iunilor lui vitale". Iar Althaus spune c moartea se deosebe te de non-existen prin faptul c Dumnezeu va aduce prin înviere iar i la existen   i pe mor i, nu îns   i ceea ce nu exist . Adic Dumnezeu îi ine în preocuparea Sa pe cei mor i pentru a-i învia cândva. Încolo ei de fapt au încetat s mai existe. Starea de moarte nu e ca o stare de somn. *(Die letzten Dinge,* p. 139 urm.).

[19] P. Althaus, *Die letzten Dinge,* p. 139 urm.

[20] Idem, *op. cit.,* p. 24.

p mânte ti, nu se poate alege din el un sâmbure personal-spiritual care s fie men inut, ci omul întreg trebuie distrus, fiind la fel de infectat de p cat.

În concep ia ortodox , în care mintea i inima omului devin înc în via a p mânteasc tron i s la al lui Dumnezeu, sau scânteiaz ca vârful muntelui Sinai de lumina dumnezeiasc , nu poate fi vorba de o asemenea distrugere. Nu vedem motivul pentru care Dumnezeu S-ar lipsi o vreme atât de îndelungat de acest tron al S u, de rela ia iubitoare cu omul credincios sau cum ar r bda Dumnezeu s fie distrus, sau s stea într-un somn atât de îndelungat, omul îndumnezeit. Moartea, cum spun oamenii înduhovnici i, nu poate ajunge pân la spiritul care s-a luminat înc de aici de razele ve niciei. Doctrina ortodox despre p strarea lor decurge îns din valoarea iubirii fat de Dumnezeu, al c rei subiect este omul credincios. Dostoievsky spune prin eroul s u tefan Trofimovici: "Nemurirea mea este necesar pentru acest singur motiv, c Dumnezeu nu va vrea s fie nedrept s sting pentru totdeauna flac ra iubirii care s-a aprins în inima mea pentru El. Ce e mai pre ios ca iubirea? Iubirea e mai presus de existen , iubirea este încoronarea ei. Atunci cum s-ar putea ca existen a s nu-i fie supus ? Dac eu am iubit pe Dumnezeu, dac m-am bucurat de iubirea mea, se poate ca El s m sting pe mine i iubirea mea i s ne readuc la neant? Dac Dumnezeu exist , eu sunt nemuritor[21].

Concluzia unor teologi protestan i despre distrugerea sufletelor prin moarte, decurge din doctrina protestant despre nes l luirea lui Hristos în cei credincio i în cursul vie ii p mânte ti. Althaus spune c credin a în nemurirea sufletului ia mor ii caracterul de judecat a lui Dumnezeu[22]. Dar nu i-l ia total, pentru c pe la judecat tot trece i spiritul celui drept; numai dac se constat str luminarea lui de c tre Dumnezeu, se duce la fericire. i în afar de aceasta, omul p mântesc e pedepsit totu i prin moarte.

Althaus argumenteaz teoria despre distrugerea întregului om prin moarte, cu teoria frecvent azi c omul nu are suflet indestructibil, deosebit de trup, c are o constitu ie monist i cu afirmarea c omul trebuie s - i dea seama c via a viitoare se datore te nu naturii sufletului indestructibil[23], ci unui act de atotputernicie i de mil dumnezeiasc ; deci omul trebuie s fie distrus complet, ca s vad cum singur Dumnezeu îi d din nou via . El crede de asemenea c numai aceast teorie face din moarte un eveniment serios, a a cum se înf i eaz de fapt con tiin ei omului, un eveniment ce nu- i mic oreaz importan a prin

---

[21] *Les possedés* tr. fr., ed. Bossard, 1925, vol. III, p. 342.

[22] *Op. cit.,* p. 85: "Aici moartea pierde greutatea ei, prin aceea c gândul judec ii asupra persoanei s-a frânt".

[23] N. Berdiaeff, *op. cit.,* p. 330 urm., aflrm i el c nemurirea nu se poate întemeia pe indestructibilitatea sufletului. Dar pe urm afirm c se întemeiaz pe via a spiritual a omului. Dar ea nu e tot ceva indestructibil, mai ales dac i p c to ii supravie uiesc? Se pare c sufletul ca spirit nu poate exista decât într-o anumit leg tur cu Dumnezeu, Spiritul absolut. În aceasta const indestructibilitatea lui.

continuarea vie ii cu sufletul.

La primul argument r spundem c nu putem construi o înv tur de credin pe o teorie filosofic , când Sfânta Scriptur i cerin a omului religios ne spun contrariul.

La celelalte dou r spundem întâi c omul p streaz con tiin a dependen ei sale de Dumnezeu i a seriozit ii mor ii i f r s admit c va fi distrus prin moarte. El tr ie te moartea ca pe o clip de scufundare în nimic, deci vede posibilitatea pentru Dumnezeu ca s -l distrug de tot, iar dac n-o face, aceasta se datore te milei Lui. În al doilea rând, c omul simte c felul vie ii ce o prime te dup moarte depinde cu totul de Dumnezeu. Dreptul simte c via a lui ve nic îi vine din Dumnezeu, iar p c tosul î i d seama c golul de via din el se datore te dep rt rii lui de Dumnezeu. Dac omul nu continu s existe, unde e subiectul care s tr iasc ve nic dependen a de Dumnezeu? În al treilea rând, omul tr ie te aceast dependen de Dumnezeu prin faptul c via a de dup moarte e cu totul alta decât cea de aici.

Desigur, într-un anumit sens, omul r mâne ca o baz spiritual sau personal indestructibil chiar i în p c to i[24]. Deosebirea e numai c factorul spiritual din omul credincios, dup ce i-a înt rit i dezvoltat aici func iunile Iui în contact cu lumea spiritual , va primi în via a viitoare o împlinire neînchipuit de bogat . În cel p c tos îns , el va duce cu sine o stare atrofiat , pervers , care nu va fi nici ea lipsit de o agita ie, de o experien , de o varietate. Va fi pe de o parte neputincios i golit de toate pseudo-valorile în care a crezut aici. Dar în chinul pentru aceast pierdere, va fi totu i o experien uman . El r mâne într-

---

[24] A a trebuie s în elegem argumentarea Sfântului Maxim M rturisitorul, c sufletul î i p streaz în via a viitoare func iile ce le are prin el însu i, indiferent de coexisten a cu trupul. “De altfel, sufietul e sau prin sine ra ional i cuget tor, sau din pricina trupului. i dac e pentru sine sau pentru fiin a sa ra ional i cuget tor, e desigur i de sine subzistent. Dar dac e prin fire pentru sine i prin sine autosubzistent, va lucra i cu trupul, cugetând i ra ionând dupa fire, i niciodat nu se va lipsi de puterile sale în eleg toare ce le are în chip natural. C ci cele ce le are orice existen prin fire, cât este i subzist , nu i se pot r pi. Deci sufletul existând pururea, cuget i ra ioneaz i prin sine i cu trupul, pentru sine i pentru fiin a sa. Deci nu se va afla nici o cauz care s poat înstr iria de suflet, dup desfacerea trupu-lui, atributele ce-i revin în chip natural i nu pentru trup. Iar dac sufletul e ra ional i cuget tor din pricina trupului, în primul rând trupul ar fi mai de cinste decât sufletul f cut pentru el. Apoi sufletul va avea din trup puterea cuget toare i ra ional , ca unul ce s-a f cut pentru el. C ci dac f r trup sufletul nu poate ra iona, desigur c de la trup va avea puterea de a cugeta i ra iona. Iar dac sufletul a dobândit de la trup puterea de a cugeta i ra iona, ca unul ce f r trup nu poate s aib acestea, nu e nici de sine subzistent. C ci cum ar fi cel ce nu are, f r trup, prin sine, ceea ce-l caracterizeaz ? Iar de nu e de sine subzistent, va fi accident s dit în chip natural în trupul singur subzistent, dup desfacerea trupului nemaifiind nimic nicidecum. i nimic nu-i va mai deosebi pe cei ce aiureaz astfel negând nemurirea sufletului, de argu iile lui Epicur i Aristotel”. (Din *Epistola c tre Ioan Presbiterul*, Despre aceea c i dup moarte sufletul are o lucrare în eleg toare i nu p r se te nici o putere natural , P. G., 91, 436-437).

un fel în rela ie cu Dumnezeu, fie ea i numai negativ . Astfel dreptul va fi suprarecompensat de pierderea vie ii psihic-biologice prin prisosirea vie ii spirituale, pe când p c tosul, pustiit de via a psihic-biologic , nu va primi nimic în schimb, dar va p stra o con tiin chinuit totu i de aceast pustiire, nu cu totul stins [25].

La cel drept, dispari ia trupului i a înveli ului impus de el vie ii spirituale va elibera deplin con inuturile bogate i func iile adânci ale spiritului, va aduce în actualitate toate amintirile i va limpezi vederea spiritual i va îmbog i spiritul cu cunoa terea unor mai largi i mai adânci dimensiuni ale realit ii, cu dimensiunile ei transcendente, fundamentale[26].

Dar dac omul nu i-a exercitat în via a p mânteasc toate func iile spiritului, pierderea vie ii empirice nu-i va fi recompensat de o revelare a vie ii spirituale. Spiritul lui închircit, dezbr cat de înveli ul vie ii fenomenale, nu va fi în stare s se avânte spre lumea spiritual . Din tot ce a lucrat aici nu se va alege cu nimic altceva decât cu un regret, care nu poate repara nimic, c nu a înt rit în sine func iile spiritului incoruptibil. Moartea arde în el totul, ca un foc, f r s apar nimic pe locul pârjolului (1 Cor. 3, 1-5). Acela va avea o existen goal de orice con inut vrednic de aten ie i incapabil de a- i forma sau primi un astfel de con inut.

Deci moartea e trecerea la un plus de via nu pentru simpla eliberare a spiritului de trup, ci pentru faptul c e intrare într-o comuniune mai deplin cu Hristos pentru cel ce a cultivat de aici aceast comuniune. De aceea pentru cel ce nu a cultivat-o, ea e trecere la o neputin de a mai men ine prin trup o oarecare leg tur cu lumea, cu ceilal i. Dar existen a con tient este i ea ceva pozitiv. Fr mântarea celui din chinuri are i ea o valoare, indicând pe om ca persoan , sau ca individ con tient.

In orice caz i pentru unul i pentru altul, via a de dincolo va fi cu totul alta, încât se poate spune c ei au pierdut forma de via a de aici, c aceasta a suferit o catastrof . Dar catastrofa nu trebuie s dureze milenii, nici s se întind la ultima ei baz personal , pentru ca omul s primeasc o nou existen dup moarte. De aceea moartea r mâne totu i un eveniment înfrico at[27]. T ria dreptului se arat tocmai în faptul c prime te s treac cu b rb ie prin acest moment înfrico at. Pe de alt parte, din cele spuse mai sus se vede c ceea ce se ridic din moarte e persoana integral a omului; a celui drept,

---

[25] Sfântul Maxim M rturisitorul îndeamn s cuget m la "pustiirea sufletului din vremea ie irii când nu va duce cu sine nimic în afar de con tiin a în epat pentru cele s vâr ite în chip r u" (*Epistola c tre Constantin*, P. G., 91, 429; *Cuvânt de îndemn*, P. G., 91, 377).

Vezi i la Sfântul Apostol Pavel: "Cel ce seam n în trupul s u, din trup va secera stric ciune, iar cel ce seam n în Duh, din Duh va secera via a ve nic " (Gal. 6, 7-8).

[26] I. Petrovici, art. *Dincolo de zare*, Buc., 1939.

[27] Sfântul Maxim M rt., *Epistola 24 c tre Const. Sachelarul,* P. G., 91, 612: "S ne gândim la moartea i la înfrico ata ie ire a sufletului din trup".

incomparabil mai lucid , mai bogat , iar a celui p c tos, s r cit , golit .

În acest sens putem spune i noi c nemurirea nu se bazeaz pe indestructibilitatea sufletului privit ca substan , ci a persoanei, adic a sufletului ca baz a persoanei umane, adic pe indestructibilitatea rela iei dintre Dumnezeu i om ca persoane, dat fiind c persoana e factor al acestei rela ii. C ci rela ia între Dumnezeu i om î i arat mai mult importan a dac omul nu e distrus pentru o oarecare vreme, ci men inut neîntrerupt, dar trecut îndat dup moarte prin judecat , i r spl tit sau pedepsit cu un nou fel de via , dup cum a tr it pe p mânt. Dac Dumnezeu l-a f cut pe om persoan , ca partener de rela ie, l-a f cut pentru o rela ie ve nic i neîntrerupt .

Numai obiectele se dezagreg . Persoanele r mân indestructibile, ca entit i unice, originale, dar, în acela i timp, ca surse de necontenit noutate în atitudinile i revela iile voii lor. O persoan n-o putem uita, fie c ne-a f cut bine, fie c ne-a f cut r u. i în ambele cazuri vrem s dureze în veci, fie pentru a se c i de r ul ce ni l-a f cut, fie pentru a ne bucura continuu de dragostea ei.

Dar ceea ce la noi e numai o voin irealizabil , la Dumnezeu e realitate. Pentru El, de fapt, nici o persoan cu care a stat în rela ie nu mai înceteaz de a exista. Dumnezeu, când l-a f cut pe om ca persoan , i-a dat o însemn tate de partener neîncetat al S u, l-a f cut pentru o rela ie neîntrerupt cu Sine. Aceasta se vede i din unicitatea persoanei. Nici o persoan nu poate fi înlocuit cu alta; nu poate fi înlocuit în ceea ce poate da ea. De pierderea ei nu sufer propriu-zis ea îns i, ci celelalte. Prin moartea unei persoane se ia i celorlalte putin a unei rela ii de neînlocuit. La fel pentru Dumnezeu, fiecare disp rut de tot ar însemna o rela ie de neînlocuit. Se împac Dumnezeu cu lipsa unor rela ii de neînlocuit, dup ce El le-a voit? Rabd iubirea Lui dispari ia persoanelor spre care se îndrepta ea? Dac o rabd aceasta, de ce le-ar mai învia?

Teoriile despre distrugerea întregului om prin moarte ascund cunoscuta neîn elegere a protestantismului privitor la valoarea persoanei umane, cunoscuta afirmare a exclusivei realit i a lui Dumnezeu în fa a nimicniciei omene ti. De valoarea unic a persoanei omene ti pentru Dumnezeu ine permanenta i neîntrerupta existen a ei. Dac iubirea lui Dumnezeu e neîntrerupt , neîntrerupt trebuie s fie i existen a persoanelor c rora le-o arat . i neîntreruperea iubirii lui Dumnezeu ine de des vâr irea ei. Noi putem uita, pentru c nu iubim în chip des vâr it. Dar Dumnezeu nu uit , pentru c iube te des vâr it.

O încetare a existen ei sufletelor între moarte i judecata universal ar însemna o întrerupere e rela iei între Dumnezeu i aceste persoane. Dar nu ne putem închipui c Dumnezeu mai întrerupe rela ia Sa cu vreo persoan , odat ce a adus-o la existen . C ci altfel pentru ce a adus-o la existen ? Iar omul de asemenea trebuie s aib con tiin a c Dumnezeu nu a întrerupt i nu va întrerupe niciodat rela ia cu el, c el nu este un accident pentru Dumnezeu, ci

are o valoare permanentă. În zadar încearcă aderenții teoriei distrugerii sufletelor să susțină că Dumnezeu îi ține și pe morți în legătură cu Sine prin amintirea ce le-o poartă și prin hotărârea de a-i învia.[28] O amintire despre cineva care a fost sau va fi e împreunată cu sentimentul dureros că-ți lipsește, și acest sentiment îl suportă de nevoie cel ce n-are puterea să mențină în viață pe cel iubit. Dar Dumnezeu nu e lipsit de această putere. Dacă Dumnezeu nu mai poate uita pe cel cu care a fost în relație, El poate să-l și țină pe acela în existență, pentru ca amintirea să nu fie împreunată la El cu sentimentul că acela Îi lipsește.

Dumnezeu vrea să arate și prin aceasta că iubirea Lui rămâne în veci, chiar și față de cei ce nu vor răspunde în veci iubirii Lui. Altfel ar părea de neînțeles faptul că și ei vor fi înviați. Orice persoană este o realitate unică, un semn unic al imaginației creatoare a lui Dumnezeu și rămâne ca o mărturie unică a ei, ca o formă unică a revelației Lui. Dumnezeu nu poate uita în veci nici o persoană și dacă nu o poate uita, o și menține în existență. Sau dacă o poate uita pentru o vreme, o poate uita pentru veci. Teza distrugerii unor persoane pentru o vreme duce la putința distrugerii lor pentru veci, iar aceasta golește de seriozitate creația, întruparea Fiului lui Dumnezeu ca om, învierea și tot planul mântuirii. În Hristos-omul, Dumnezeu a reintrat în relație intimă virtuală cu toți oamenii, chiar dacă subiectiv unii din ei nu știu de această relație. Dumnezeu a afirmat, prin fața omenească ce a dat-o Fiului Său, valoarea veșnică a tuturor fețelor omenești. Fără să se anuleze libertatea oamenilor ca persoane, căci aceasta i-ar face de asemenea neoameni, ei rămân toți într-o legătură variată cu Hristos. În Hristos, Dumnezeu și-a legat existența Sa, de omenire. Sau viceversa.

Interesul acesta al lui Dumnezeu pentru persoana umană ca atare nu ar fi însă deplin dacă ar distruge persoanele umane care nu au împlinit voia Lui. Sfântul Ioan Damaschin a spus că și existența demonilor ca existență produsă de Dumnezeu e un bine[29]. Dumnezeu vrea să arate că poate tolera chiar și existența persoanelor care uzează de libertatea lor într-un mod neplăcut Lui. Contrarul ar însemna o renegare a importanței libertății date de El. Dar Dumnezeu nu-și reneagă acest dar important dat omului. El nu leagă acest dar de anumite condiții. La urma urmelor, și aceste ființe mărturisesc despre dependența lor față de Dumnezeu; și ele sunt într-un dialog cu Dumnezeu, chiar dacă răspund negativ la chemarea Lui. Dumnezeu nu Se simte periclitat nici de existența oarecum autonomă a unor ființe alături de El.

---

[28] Althaus, *op. cit.*, p. 108.

[29] *Dial. contra Manichaeos,* P. G. 94, 1541.

C Judecata particular   i consecin ele ei pentru starea sufletelor

1. Necesitatea judec   ii particulare

Toate cele trei mari confesiuni cre tine înva   în general c   fiecare suflet, supravie uind dup   moarte, suport   îndat   dup   ea o judecat   aparte, în urma c reia este trimis la fericire sau la chinuri, dup   cum e g sit la acea judecat . La sfâr itul lumii va fi apoi o alt   judecat , universal .

Înv   turii acesteia i se opune teoria despre o evolu ie f r   sfâr it a sufletelor dup   moarte. Ea are dou   forme:

a) O form   const   în afirma ia variabilit ii indefinite a voin ei   i sor ii omene ti. Dup   ea, omul î i poate schimba direc ia în cursul vie ii viitoare. Voin a nu se înt re te niciodat   într-o direc ie sau alta în mod definitiv, deci nici în via a aceasta, ca s   se poat   rosti o judecat   asupra omului îndat   dup   moarte. Eternitatea va fi o succesiune indefinit   de existen e fericite sau nefericite pentru oameni, ei fiind eterni liberi de a duce o via   bun   sau rea. O form   concret   a acestei doctrine este teoria reîncarn rii sau a metempsihozei, sus inut   de antropozofi   i de spiriti ti.

b) O a doua form , numit   *universalism,* sus ine c   la sfâr it toate sufletele vor ajunge la fel de fericite, c ci o fiin   liber   oricând se poate c i   i pân   la urm   se vor c i toate. R ul va sfâr i odat , c ci orice r u e medicinal, deci temporal[30].

În generalitatea ei, aceast   teorie se opune, în principiu, oric rei judec i a lui Dumnezeu, fie particular , fie universal , care ar împ r i pe oameni pe temeiul deciziei din scurta via   p mântease   pentru eternitate. Dintre sus in torii acestei teorii amintim mai ales pe Lessing, care, în numele filosofiei idealiste panteiste, pune în locul sfâr itului dublu al omenirii o evolu ie necontenit . În cadrul teologiei aceast   teorie evolu ionist   au sus inut-o Schleiermacher, O. Pfleiderer, E. Troeltsch, R. Seeberg, H. Ludemann, Hellpach.[31]

---

[30] M. Richard, art. *Enfer,* În: Dict. de Théol. Cath. tom. V, 1, p. 86 urm.

[31] P. Althaus, *op. cit.,* p. 177:"Lessing a pus cel dintâi   i în mod consecvent, în locul dualismului între lume   i Dumnezeu, bine   i r u, imanent   i transcendent, cer   i iad, –   ideea unei evolu ii treptate". Dilthey, *Erlehnis und Dichtung,* la E. Troltsch *(Religion in Geschichte* und *Gegenwart I,* ed. 2, col. 629   .u.) spune:"Des vâr irea poate fi în eleas   numai în sensul unei cur   iri   i ridic ri treptate a spiritului în Dumnezeu". Ludemann *(Christl. Dogmatik 11,* 1926, p. 622) respinge sfâr itul dualist al omenirii, întemeiat pe rezultatele scurtei existen e

Se aduc pentru aceste teorii mai ales trei argumente: a) caracterul nedecisiv al vie ii prezente pentru determinarea sor ii eterne a oamenilor; b) libertatea etern a omului; c) imposibilitatea împ c rii judec ii divine cu bun tatea divin .

a) Pentru caracterul decisiv al vie ii prezente aducem mai întâi cuvintele Sfintei Scripturi, din care se pot trage o serie de concluzii.

Sfânta Scriptur arat c via a p mântease este arena în care omul î i decide soarta pentru veci, c dup moarte omul nu- i mai poate schimba soarta. O spune aceasta mai întâi în mod general, socotind-o ”vremea” pe care o avem. ”Pân ce avem vreme s facem binele, fa   de to i”, se spune în Gal. 6, 10; ”Cuvine-se s fac pân este ziu lucrurile Celui ce M-a trimis pe Mine; c ci vine noaptea i nimeni nu poate s lucreze” (In. 9, 4)[32]. Dar apoi precizeaz c via a p mântease are acest caracter decisiv, întrucât e via   în trup: ”Pentru c noi to i trebuie s ne înf i m înaintea scaunului de judecat al lui Hristos, ca fiecare dup faptele sale cele s vâr ite în trup, sa primeasc ori bine ori r u” (2 Cor. 5, 10). Sau: ”Cel ce seam n în trupul sau, din trup va secera stric ciune, iar cel ce seam n în Duhul, din Duh va secera via   ve nic ” (Gal. 6, 8; vezi i Ef. 6, 8; Rom. 2, 5-6).

Din aceste cuvinte i din tot spiritul Sfintei Scripturi se vede c , dup Revela ie, omul este o fiin   activ   i deci complet numai în trup. El lucreaz pentru des vâr irea sa prin spiritualizarea trupului, adic prin faptul c face din trup un mediu al sim irilor i al faptelor bune[33].

Chiar lumea aceasta v zut întreag a creat-o Dumnezeu pentru ca El s ajung prin om totul în toate. Aceasta e misiunea specific a omului: s fie inel între Dumnezeu i lume, inel între toate, prin spiritul s u unit cu Dumnezeu.

Dumnezeu are un plan cosmic de mântuire, nu mântuie te monade spirituale singulare. Aceast misiune unic omul nu i-o poate îndeplini decât în trupul angrenat în aceast lume. De aceea, Însu i Fiul lui Dumnezeu S-a f cut om din suflet i trup, ca s adune prin umanitatea Sa întreaga crea ie în Sine. Cum s-ar putea apoi des vâr i omul ca fiin   spiritual care nu ac ioneaz asupra lumii, care nu se înt re te ca spirit, cu ajutorul lui Dumnezeu, în rela ie cu lumea v zut ? Apoi numai în via a aceasta în trup omul are semeni lipsi i pe care-i poate ajuta prin trupul S u. Sfântul Ioan Damaschin spune: ”Terminându-se târgul, nu mai este negustorie de bunuri. C ci unde mai sunt atunci s racii?

p mânte ti. Schleiermacher socote te c suferin ele duc inevitabil spre îmbun t ire; pe de alt parte ele tulbur   i fericirea celor din rai (la Aithaus, *op. cit.,* p. 184).

[32] Sfântul Ioan Gur de Aur, interpretând cuvântul Mântuitorului: ”Legându-i mâinile i picioarele, arunca i-1 în întunericul cel mai dinafar ” (Mt. 23, 13), spune: Nici unul din cei ce nu s-au sc pat de aici de p cate nu va putea s evite, plecând de aici, r spunderile pentru ele. Precum sunt du i din închisori lega i în lan uri în fa a tribunalului, tot astfel vor fi duse înaintea scaunului înfrico tor i sufletele acelea, când vor pleca de aici încinse cu multe leg turi ale p catelor *(Omil. XLV la Matei).*

[33] De iis qui in fide dormienrnt, P.G., 95, 251 C

Unde, facerile de bine? Înainte de ceasul acela ne putem ajuta unii pe al ii i putem oferi Iubitorului-de-oameni-Dumnezeu manifest rile iubirii de fra i”[34].

Numai teoria reîncarn rilor s-ar p rea c ine seama de necesitatea corpului pentru des vâr irea omului. Dar în realitate ea priveaz de caracter decisiv oricare via prin care ar trece un suflet în încarn rile sale succesive. C ci teoria aceasta vede lumea urcând i coborând etern în sus i în jos, f r nici o int final , deci f r nici un sens. Nu exist nici o treapt absolut a existen ei spre care ar tinde i în care s-ar opri definitiv încarn rile. Dac ar exista asemenea treapt absolut , ea ar fi trebuit s fie atins din eternitatea din care se face urcu ul treptelor spre ea. Apoi încarn rile acestea nu men in într-o continuitate real aceea i persoan . Ea se schimb radical de la o reîncarnare la alta. În nici o reîncarnare o fiin nu se tie identic cu cele anterioare. Eu cel de acum nu sunt identic cu eu-urile altor încarn ri. Pe mine nu m intereseaz des vâr irea unor eu-uri viitoare. Toate persoanele se pierd propriu-zis, dac mai pot fi numite persoane. Ce bucurie pot avea eu de încarn rile mele viitoare superioare, dac nu voi înregistra în con tiin a mea progresul meu de la încarnarea de acum la cele viitoare?

De fapt, antropozofia sus ine c irul reîncarn rilor duce fiin ele pân la confundarea lor pe rând într-o esen spiritual suprem , ca apoi s se desprind din aceasta din nou ca individua iuni materiale, care se spiritualizeaz iar i treptat. Teoria aceasta combin origenismul - legat de teoria form rii unor lumi succesive, prin c deri în ele i în l ri din ele - cu încarn rile succesive în cadrul aceleia i lumi. Deci ei i se potrive te, pe lâng critica relativismului origenist, i critica reîncarn rilor care fac i mai efemer persoana omeneasc .

Sfântul Maxim M rturisitorul a observat fa a de forma origenist a teoriei c derilor i în l rilor succesive: ”Cum s-au putut mi ca fiin ele spirituale din unitatea originar , când gustau acolo binele suprem, deci nu mai era loc în ele pentru nici o dorin ? ”[35]. i care este garan ia c , odat adunate acolo, nu se vor mi ca iar i, repetând la nesfâr it, f r sens, irul c derilor din plenitudine i al readun rilor în ea? Aceasta înseamn c fericirea deplin nu o pot g si fiin ele nic ieri. Sfântul Maxim vede sensul mi c rii în faptul c tindem spre inta final a odihnei eterne a fiin elor în infinitatea divin . F r tensiunea l untrica spre o astfel de int final a des vâr irii absolute în infinita plenitudine divin , mi carea nu are nici un sens[36]. Ea ne am ge te cu scopuri

---

[34] N. Berdiaeff, *De la destination de lhomme,* p. 359: Doctrina reîncarn rii, care ofer avantaje aparente în raport cu iadul etern, antreneaz un co mar deosebit, dar tot a a de însp imânt tor: acela al reîncarn rilor infinite, al unei perspective nelimitate în decursul sumbrelor dedaluri. Ea caut solu ia destinului uman în cosmos, i nu în Dumnezeu”.

[35] Ambigua, P.G., 91, 1069.

[36] *Ambigua,* P.G., 91, 1077: ”C ci toate câte au fost f cute p timesc mi carea, ca unele ce nu sunt îns i mi carea i îns i puterea. Deci dac cele ra ionale sunt create, se i mi c desigur, fiind mi cate de la origine dup fire, pentru faptul c exist , spre int , dup voin , pentru a fi bune. C ci inta mi c rii celor ce se mi c este Cel ce este în ve nica

imediate, care în fond nu ne scot din planul relativit ii, fie ca înaint m tot mai departe în el, fie c ne întoarcem mereu în cerc. In acest caz nici timpul, în care se produce aceast mi care, nu are o int final într-o eternitate, deci, un sens. Propriu-zis f r o asemenea statornicie etern în Dumnezeu cel nesfâr it, nu mai exist nici o eternitate adev rat . Deosebirea între timp i eternitate dispare. Totul devine un timp etern, sau o eternitate temporal , cu o mi care care nu duce la nici un sens ultim, la nici o plenitudine absolut . Lipsa unei deosebiri între relativ i absolut implic lipsa unei deosebiri între mi care i stabilitate în Cel infinit; exist o mi care etern care nu duce nic ieri. Mi carea î i pierde marea ei valoare ca înaintare spre binele absolut[37]. Deosebirea între bine i r u devine i ea relativ . C ci aceea i mi care e produsul c derii i mijlocul reîn l rii în locul de unde iar i se cade, c ci nu se g se te în el des vâr irea, pliroma. Lumea aceasta î i are o valoare real numai dac e unic ; numai dac e crea ia pozitiv a lui Dumnezeu, ca punct de plecare al înaint rii de la starea de creatur ini ial la starea de creatura plin de Dumnezeu, înaintare în care trebuie s - i aduc i creatura contribu ia ei; ca punct de plecare de la starea de existen (ειναι) pe care o are în dar de la Dumnezeu, prin starea de existen bun (ευ ειναι), pe care o dobânde te prin mi carea s dit în ea, dar actualizat în sens bun de voin a ei, la ve nica existen fericit (αε ιευ ειναι) ca darul ultim i etern al lui Dumnezeu.

În felul acesta existen a noastr p mânteasc are o importan unic , decisiv . Timpul este exclusiv forma ei i aceasta d o valoare decisiv i timpului, o valoare care corespunde celei a eternit ii. Îns i via a p mânteasc istoric e ridicat deasupra relativit ii, dac numai de ea depinde ob inerea vie ii absolute în Dumnezeu. Ea devine absolut prin participare, ca s traducem expresia patristic îndumnezeire prin participare. Timpul este astfel i o gra ie. Eternitatea nu poate fi transformat în forma unor decizii i acte noi treptate. Ar însemna s o transform m în timp.

Dac timpul, dimpotriv , e etern, dac se întinde ca o balt infinit din eternitate, el î i pierde importan a decisiv i orice fapt istoric î i pierde importan a unic . Oricând se poate face orice, oricând se poate repara orice, într-un sens relativ. Nimic nu-i legat de un anumit moment istoric, de o anumit persoan . Nu exist progres real; totul devine de o uniformitate obositoare. Nu e nici o grab s se r spund la nici un apel. Po i s amâni cât de mult r spunsul. tiind c exist un timp nesfâr it pentru decizii, amâni decizia mereu. Nici

existen a bun , precum originea este îns i existen a sau Dumnezeu, Care e i D t torul existen ei i al existen ei bune, ca origine i int ". Sf. Ioan Damaschin i-a însu it întru totul aceast viziune. *(Dial. contra Manich.,* P.G., 94, col. 1269 A B).

[37] Toata scrierea Sfântului Maxim M rturisitorul, *Ambigua* (P.G., 91), e o profund ap rare a valorii mi c rii, împotriva origenismului, care o compromitea socotind-o ca modul c derii din pliroma .

eternitatea nu e un cadru pentru decizii noi, nici timpul nesfâr it nu e un cadru care te preseaz la o decizie. De aceea, eternitatea e numai cadrul în care culegem rodul etern al deciziei în timp. Un timp etern nu mai e un cadru de des vâr ire real .

Nu mai e nimic r u în a amâna împlinirea unei decizii cât de mult, nu mai e nimic r u în a nu face acum binele cerut. Filosofia mole elii apare în acest caz ca cea mai în eleapt . În domnia etern a unui astfel de timp nu mai e nici o etap a existen ei decisive.

Dar dac nu mai e un timp pentru decizii obligatorii, nu mai are importan nici o persoan omeneasc , sau alta, nici toate la un loc, care se des vâr esc. Sau nu mai e o persoan care s aib un caracter unic legat de timpul ei. Dac se mai poate vorbi de persoane, ele sunt uniforme. Po i s omori oricare persoan , c ci oricare alta o poate înlocui. Nici una i nici toate la un loc nu pot mi ca timpul din relativitatea lui i nici ele nu se mi c spre absolut, ca s devin apte de el. Dac e totu i o eternitate paralel cu timpul etern, ea e rezervat exclusiv Persoanei des vâr ite din veci a lui Dumnezeu, Care nu are lips s Se des vâr easc . Dar ce eternitate ar fi aceea din care o Persoan divin nu poate dispune de un timp, creându-l i activând în el pentru eternizarea altor persoane?

De fapt, etern des vâr it e numai Dumnezeu ca persoan , Care investe te cu valoare unic fiecare persoan uman . Un timp etern închis în platitudine i relativitate nu are loc pentru absolutul Persoanei divine, care s men in o rela ie de interes absolut cu fiecare persoan uman . Un astfel de timp nu poate avea o rela ie cu o eternitate real , nu se poate umple real de ea.

Evolu ia indefinit cu reîncarn ri în aceea i form a lumii, sau f r ele, manifestat în c derile i ridic rile altor lumi, sau în aceea i lume, implic o lume f r persoane eterne, o lume în sens panteist. Înc Sfântul Grigorie de Nyssa spusese c reîncarn rile succesive sau chiar evolu ia f r sfâr it nu sunt posibile decât pentru o cugetare care confund natura ra ional i nera ional , natura animal i cea neînsufle it , prin reducerea întregii realit i la o singur substan a ce se manifest sub mai multe aspecte, sau mai degrab sub mai multe aparen e[38].

Confuzia între bine i r u într-o astfel de concep ie o semnaleaz el astfel: ”E posibil ca omul s se poat elibera de viciu i de r u, odat ce a provenit din viciu” (prin c derea din pliroma)?[39]. Sau: ”Dac virtutea e tendin spre principiul creator i dac principiul creator e viciul (insuficien a pliromei), nu trebuie conchis c virtutea e o mi care spre viciu? ”[40].

Ideea despre o nou c dere pentru o nou reparare, deci pentru un alt urcu , implic un echivoc ireductibil: r ul c derii i scopul bun al ei. Apoi cui i

---

[38] P.G., 46, 109 B-112 A.

[39] P.G., 46, 120 A.

[40] P.G., 46, 117 C.

se face repara ia, dac nu exist un Dumnezeu personal? i cum se poate numi repara ie ceea ce se face nu din libertate, ci în baza unei legi universale? Apoi, poate fi numit repara ie personal aceea care se face pentru gre eli într-o existen a anterioar , de care cineva nu se simte responsabil, pentru c nu le tie ca ale sale?[41]. Mai e de men ionat c de cele mai multe ori, de i se spune c trebuie s fi trecut din eternitate prin infinite reîncarn ri, nu ducem o via bun , deci nu ar t m c am înv at ceva din cele anterioare infinite.

O repara ie personal nu e aceea prin care am s repar în via a aceasta gre eli din vie i trecute, de care nu mai tiu, c ci nu m pot sim i responsabil de acele vie i.

Toate reîncarn rile apar inutile pentru persoan , dac sunt pentru împlinirea unei legi f r sens a substan ei universale. Numai o unic existen temporal rânduit s ne duc în eternitate d sens deplin acestei vie i, în care avem timp destul s ne decidem. C ci înv m în ea nu numai din experien a noastr , ci i din experien a întregii istorii ce ne-a precedat, din experien a tuturor genera iilor anterioare i a atâtor oameni cu care ne întâlnim. Din acestea înv m nesfâr it mai mult decât din vie i anterioare de care nu ne amintim, din aceast în irare de vie i care ne rupe din toate solidarit ile de importan unic   i absolut . Înv am din înv tura irepro abil bun care ni se pune la dispozi ie de Revela ia lui Dumnezeu, ca suprem persoan bun . Toat eternitatea e concentrat prin Dumnezeu în jurul meu pentru a m face s m decid în existen a prezent pentru bine. Înv m în atmosfera care ne înconjoar de sus i din jur i care ne oblig prin atâtea fapte de iubire fa de noi, ale lui Dumnezeu i ale altora, care face din via a aceasta o via de necontenit i unic responsabilitate. Cine nu se las p truns de atâtea motive de responsabilitate în via a aceasta, nu s-ar l sa în oricât de multe alte vie i, toate lipsite de o responsabilitate unic pentru dobândirea eternit ii. Dac existen a etern a semenilor mei depinde exclusiv de via a aceasta, cât de mult nu m re te aceasta responsabilitatea mea fa de ei?

Înv m, în sfâr it, în gradul suprem, de la Fiul lui Dumnezeu, Care S-a f cut om, S-a r stignit i a înviat pentru noi i Se s l luie te în noi cu iubirea Sa, dându-ne puterea dumnezeiasc s murim p catului i s viem în El, sau în

---

[41] P. Althaus, *op. cjt.,* p. 159, observ c dac eu am s repar în via a aceasta gre eli din vie i trecute, ar trebui s   tiu de acele vie i, s m simt responsabil de acele fapte, s particip cu con tiin a la acea reparare, c ci con tiin a d o intensitate deosebit ac iunii mele reparatoare. Repararea presupune r spundere. Dar pentru aceasta eu trebuie s cuprind vie ile mele trecute într-o unitate de con tiin . Dar unitatea existen elor mele este numai o teorie, nu o experien de con tiin . Are cineva interes s ne am geasc cu privire la uni-tatea vie ilor noastre? Iar Karl Holl zice c repararea exact nu se poate concepe nici chiar în sistemul lui Steiner, întemeietorul antropozofiei, pentru c omul nu mai revine în acelea i situa ii, ca s poat desp gubi pe cei pe care i-a p gubit *(Steiners Antroposophie, în:* Gesammelte Aufsätze III, Berlin, 1928, p. 484 i 487).

Dumnezeu însu i, s urm m Lui în binele ce-l facem altora. Via a omeneasc este a a de deschis în mod direct vie ii dumnezeie ti, încât putem fi ridica i direct în ea f r scara treptelor nesfâr ite ale încarn rilor, care tot nu ne duce în via a absolut a lui Dumnezeu. Apoi, nimeni nu se poate mântui prin el însu i, oricâte vie i ar tr i i oricâte evolu ii ar str bate, dac mântuirea este participarea la via a dumnezeiasc , nu urcarea pe trepte relative care niciodat nu ajung în absolut i care niciodat nu ne dau totul. Mântuirea nu e rezultatul împlinirii unei legi; mântuirea nu i-o câ tig nimenea singur. Mântuirea e un dar pe care nu-l avem decât de la Dumnezeu, Care vine la noi f cându-Se om, venind prin aceasta în maxim apropiere de noi. Via a p mânteasc cap t prin aceasta o importan decisiv pentru comunicarea direct cu Dumnezeu, Care prin Fiul cel întrupat i înviat Se stabile te în ea, deschizând temporalitatea noastr în mod direct eternit ii în Hristos.

Fiul lui Dumnezeu f cându-Se om i venind în planul nostru, la putin a comuniunii noastre cu El, a f cut din via a noastr p mânteasc poarta direct i deschis spre absolut. Via a p mânteasc nu mai e o via dintre multe altele, pierdut pe oarecare treapt a unei evolu ii care niciodat nu ajunge la des vâr ire, ci o via de importan unic în curs de umplere de via a etern a lui Dumnezeu cel personal[42].

Intrând în comuniunea cu Hristos, Dumnezeu-omul, ne s lt m dintr-odat în zarea de lumin i de via infinit , în care avem putin a s intr m deplin dup moarte, f r a mai trebui s o c ut m printr-un urcu nesfâr it pe scara legii unei ordini finite în multe privin e, sau relative, de la care nu se poate trece niciodat în absolut.

Am intrat dintr-odat în rela ia intim cu Persoana dumnezeiasc , izvor infinit de iubire, Care e dincolo de orice mi care în relativitatea unei realit i moniste; am intrat în rela ia cu Persoana divin care e mai presus de orice infinitate relativ de trepte, luat în sine, fiind izvorul infinit ii absolute. Dac comuniunea în iubire cu o persoan uman ne introduce într-un plan de via a cu totul deosebit de acela al rela iei cu obiectele, sau decât acela al împlinirii tot mai scrupuloase a unor norme de via în izolarea noastr individual , cu atât mai mult intrarea în comuniunea cu Hristos-Dumnezeu,

---

[42] Emil Brunner, *Die christliche Lehre, Dogmatik,* I. Band, Zurich, 1946, p. 326: "Unde ve nicia e gândita de om, nu se întâmpla pe p mânt nimic decisiv, nici o fapt care ne leag de ve nicie... Temporalitatea istoric , ca temporalitate decisiv , exist numai acolo unde ve nicia îns i a intrat în timp, unde Logosul care a intrat în istorie i S-a f cut om reveleaz omului, aflat în aceasta, originea sa i inta sa ve nica drept obiect de decizie a credin ei. Numai prin aceasta revela ie a ve niciei, câ tig istoria noastr temporal parte la ve nicie. Astfel numai prin i în aceast ve nicie, eu, omul acesta singular, aceast persoan individual , cap t însemn tate ve nic i existen a mea personal e luat în serios... În ve nicia revelat mie de Hristos mi se deschide ochiul pentru cuno tin a c Dumnezeu, *Domnul meu,* m prive te pe *mine* din ve nicie cu privirea ve nic a iubirii i de aceea existen a mea i via a mea individual personal cap t însemn tate ve nic ".

Persoan absolut , Ea îns i în comuniune cu alte dou Persoane absolute, ne introduce prin har în planul de via infinit mai adânc decât cel al rela iei cu toate obiectele i cu toate persoanele umane, decât cel al oric ror experien e individualiste. Legea compensa iei, sau a repara iei, sau a unei evolu ii prin sine, poate s însemne un proces de îmbun t ire treptat (de i e foarte problematic i acesta), prelungit în nenum rate existen e, sau pe o scar f r sfâr it. Dar în comuniunea cu o persoan puternic în iubirea ei se revars dintr-o dat în mine, într-un grad cu totul învior tor via a pe care nu o am din acea evolu ie, sau din acele eforturi de unul singur, ca un început nou f r continuitate cu existenta în acelea. O tr iesc ca o rupere dintr-o dat cu monotonia neputincioas a omului vechi, ca o rena tere. Dar infinit mai mult i cu totul des vâr it tr iesc un asemenea eveniment în intrarea în comuniune cu Persoana de nesfâr it iubire i putere a lui Dumnezeu, venit în Hristos în planul accesibil mie.

b) Împotriva judec ii divine i în favoarea universalismului final al mântuirii, sau al variabilit ii indefinite a st rii sufletelor, s-a mai adus i argumentul libert ii esen iale a spiritului. Chiar Origen a sus inut aceast teorie cu acest argument[43]. Dar o libertate care duce toate sufletele la mântuire, sau le d posibilitatea unei eterne treceri de la bine la r u i invers, nu mai e propriu-zis o libertate. Dac to i ajung la mântuire fie prin voia lui Dumnezeu, fie printr-o lege a evolu iei intrinsece, unde mai este libertatea? La fel, dac sufletele sunt trase f r voia lor în alte i alte încarn ri, sau în alte i alte c deri, unde mai e libertatea? Iar dac niciodat nu ajunge nimeni la o des vâr ire în infinitatea vie ii divine, i to i r mân într-o mi care în planul relativit ii eterne, la ce mai e bun libertatea?

Libertatea cre tin presupune un absolut pentru care omul s lupte, sau pe care s -l refuze. F r acest absolut îi lipse te orice suport, orice motiv de afirmare. Într-un plan de relativitate etern i universal , sau de strict proces natural, lupta pentru libertate, care pe de o parte presupune libertatea, pe de alta o promoveaz , î i pierde orice stimulent. De aceea libertatea are dou forme: e libertatea ob inut prin lupta pentru realizarea binelui absolut, pentru impunerea biruin ei lui, pentru unirea cu el; e libertatea ob inut prin lupta pentru eliberarea persoanei de pasiunile înrobitoare, pentru comuniunea în iubire cu alte persoane, alimentate din comuniunea cu Persoana suprem , sau cu Dumnezeu, în comuniunea aceasta aflându-se adev ratul i deplinul bine. Cine a ajuns aci are adev rata libertate, identic cu adev ratul i infinitul bine, din care nu mai vrea sa ias i nu mai poate s ias , în sensul unei neputin e câ tigate. C ci în ea are noutatea neîncetat i nesfâr it a binelui ce iradiaz din Persoana suprem i se manifest în comuniunea interpersonal .

Apoi, e libertatea care se opune acestei uniri a ei cu Binele absolut, sau refuz comuniunea cu Persoana suprem , surs de iubire pentru comuniunea

[43] M. Richard, *ibid.,* col. 60.

deplin cu alte persoane. Aceast libertate are ceva echivoc în ea. Pe de o parte se las purtat de egoismul pornirilor înrobitoare i în acest sens e o fals libertate, pe de alta, îndemnat de aceste porniri, se opune adev ratei libert i, care se bucur de comuniunea cu Persoana suprem , având impresia c aceast opozi ie este adev rata libertate.

Ambele aceste forme de libertate se deprind s se afirme în eternitate, socotindu-se fiecare adev rata libertate. În felul acesta niciodat cel ce nu e în comuniune cu Dumnezeu nu va putea fi scos de Dumnezeu din aceast negare a Lui, pe care o socote te adev rata libertate, precum niciodat cel ce se afl în comuniune cu Dumnezeu nu va ie i din ea, sim indu-se i el de asemenea cu mult mai mult îndrept ire în adev rata libertate, c ci în ea are plenitudinea nesfâr it   i ve nic nou a vie ii. Deci Dumnezeu nici pe cei ce se afl în îngustarea lor egoist nu-i împiedic de a r mâne în ea ve nic, îngustare pe care ei i-o interpreteaz ca libertate adev rat .

Prin considerentele de mai sus am legat realitatea libert ii fiin elor create, de realitatea comuniunii interpersonale i, în ultima analiz , de realitatea comuniunii lor cu Dumnezeu. O libertate adev rat conceput în afara atitudinii fa   de tema comuniunii e de neîn eles, iar o comuniune des vâr it , deci i o libertate în fericirea etern între persoanele umane, f r o alimentare a ei prin comuniunea cu Persoana suprema devenit om, adic cu Hristos, este în aceea i m sur de neconceput.

c) Ne inând seama de necesitatea deschiderii omului pentru comuniunea cu Dumnezeu, adep ii universalismului mântuirii, sau m car ai unei eterne variabilit i, socotesc c un iad etern, întemeiat printr-o judecat a lui Dumnezeu, este incompatibil cu bun tatea Lui.

De fapt, ace tia nu iau în serios existen a lui Dumnezeu ca persoan . C ci aceast ve nic evolu ie spre un bine universal tot mai înalt, sau ve nica variabilitate se face în baza unei legi universale, în care Dumnezeu nu poate interveni. Ei nu in seama c într-un fel chiar aceast mântuire sau variabilitate universal etern f r Dumnezeu nu e propriu-zis mântuire, ci un fel de iad, un fel de moarte în plictiseala ve nicei relativit i, care pe m sur ce se prelunge te i se adevere te ca o stare etern , devine insuportabil de chinuitoare.

Într-un mod paradoxal cei ce socotesc c Dumnezeu instituie iadul printr-un act de justi ie exterioar (Toma dAquino i Dante) i cei ce-l neag dovedesc aceea i neîn elegere a fericirii ca comuniune a creaturii cu Dumnezeu; i prin aceasta, cei ce neag judecata lui Dumnezeu afirm la fel ca i cei ce o recunosc ca act de justi ie exterioar , acela i infern universal. C ci o fericire care se d ruie te ca o stare exterioar (supranaturalul creat), i nu ca o comuniune, e i ea tot un fel de iad al relativit ii eterne.

Astfel cei ce neag infernul întemeindu-se pe ideea de justi ie divin cad în afirmarea iadului ce se instituie prin lipsa oric rei prezente eficiente a lui Dumnezeu. Aceast gre eal o face i Berdiaeff, care consider c atât

afirmarea cât i negarea eternit ii iadului reprezint o ra ionalizare neîng duit a misterului[44]. Dar de aceasta ra ionalizare nu scap nici el, negând iadul. C ci prin aceasta se apropie de pozi ia celor ce afirm ie irea sigur a celor de acolo, printr-o logic inevitabil a mi c rilor suflete ti, care trec de la suferin la regret.

Cu totul alt explicare a iadului ne dau Sfin ii Maxim M rturisitorul i Ioan Damaschin. Ei nu v d iadul sus inut de un act pozitiv de condamnare din partea lui Dumnezeu a celor ce-L refuz pe El, ci tocmai în acest refuz al lor de a-L iubi. Sfântul Maxim afirm c cel din iad este iubit de Dumnezeu i pre uie te pe Dumnezeu; dar nefericirea lui st tocmai în faptul c e desp r it de El i petrece cu cei ce-L ur sc i pe care el însu i îi ur te. i lucru mai chinuitor i mai cumplit decât orice chin e s te afli pururea cu cei ce te ur sc i cu cei urâ i, chiar f r chinuri, dar înc i cu ele; i s fii desp r it de cel ce te iube te i de cel iubit (pre uit). C ci Dumnezeu nici nu e urât de cei judeca i ca Unul ce judec drept, fiind i numindu-Se dup fire Iubire, nici nu ur te pe cei judeca i, c ci desigur c e dup fire liber de patim [45].

Iar Sfântul Ioan Damaschin spune: "Dumnezeu ofer i diavolului, pururea, cele bune. Dar acesta nu voie te s le primeasc . i în veacul viitor ofer tuturor cele bune. C ci este izvorul celor bune, din care izvor te bun tatea. Dar fiecare participş la cele bune dup cum s-a f cut pe sine capabil de ele"[46]. De aceea nu Dumnezeu e cauza chinurilor eterne ale diavolului, ci acesta "de la sine se chinuie te (ἐξ ἑαυτου κολλαδηναι) " " i s-a f cut el însu i pricin sie i de pedeaps , mai bine zis se pedepse te pe sine însu i (μαλλον δε εαυτον τιμωρειται), dorind cele ce nu sunt"[47].

Cre tinismul iese atât din viziunea impersonalist a evolu iei în ve nica relativitate, cât i din viziunea juridic a unui personalism sl bit de legea principiilor impersonale, a intercal rii între persoane a unei ordini a lucrurilor, a faptelor s vâr ite conform unor legi. Cre tinismul, i în special cel ortodox, explic i iadul ca i raiul, adic atât nefericirea cât i fericirea etern , prin prizma comuniunii. C ci întrucât atitudinea fa de comuniune e o chestiune de libertate, i chestiunea raiului i a iadului e o problem de libertate

[44] *De la destination de lhornme,* p. 343.

[45] *Ep. c tre George, prefectul Africii,* P.G., 91, 389. Afirmarea Sfântului Maxim c cel din iad "iube te" pe Dumnezeu trebuie în eleas mai mult ca o recunoa tere a Lui ca drept i meritând iubirea, f r putin de a-L iubi de fapt, din pricina patimilor în care s-a obi nuit s se afle. Doar i dracii cred i se cutremur (Iac. 2, 19).

[46] *Dialogus cornra Manichaeos,* P.G., 94, 589.

[47] *Ibidem,* col. 544 AB. Identificarea fericirii cu comuniunea cu Hristos i a nefericirii cu singur tatea o face i Sfântul Simeon NouI Teolog, care în rug ciunea dinaintea Sfintei Împ rt anii zice: "C ci cel ce se împ rt e te de darurile dumnezeie ti i îndumnezeitoare nu este singur, ci cu Tine, Hristoase al meu... Deci ca s nu r mân singur, f r de Tine, D t torule de via , suflarea mea, bucuria mea, Mântuitorul lumii, pentru aceasta m-am apropiat de Tine cu lacrimi i cu suf1et umilit".

i, ca atare, dincolo de putin a ra ionaliz rii. Sfântul Ioan Damaschin spune: “Dumnezeu nu Se supune legii; i ceea ce vrea, aceea este bun, nu ce socotim noi, c ci nu suntem noi judec torii lui Dumnezeu“[48]. E o afirmare net a superiorit ii Persoanei lui Dumnezeu fa de lege, din care rezult i superioritatea persoanei umane. Iar în alt parte Zice: “Virtutea este plinirea legii lui Dumnezeu. Iar legea lui Dumnezeu este voia Lui... Iar voia lui Dumnezeu este binele neschimbat, mereu la fel… Iar r ul este... desfiin area a ceea ce este“[49]. Ceea ce *este*, cu adev rat, este Persoana divin i, ca chip al Ei, persoana uman . Tot Sfântul Ioan Damaschin spune iar i c depinde de voin a de comuniune a oamenilor cu El ca s aib fericirea, precum nefericirea i-o atrag singuri cei ce nu au aceast dorin . “ i drep ii dorind pe Dumnezeu i avându-L pe El mereu, se bucur ; iar p c to ii, dorind p catul i neavând materiile p catului, fiind mânca i ca de foc i de vierme, se pedepsesc neavând nici o mângâiere. C ci ce este chinul, dac nu lipsa celui dorit? “[50].

Dar de i în eleas ca intrarea unora în comuniune cu Dumnezeu, prin voia Lui, sau ca neintrare a altora în aceast comuniune din cauza refuzului lor, întrucât Dumnezeu nu Se comporta cu totul pasiv, judecata divin e necesar pentru precizarea modului vie ii eterne a creaturilor. Printr-o astfel de judecat se pune în relief caracterul de persoan al lui Dumnezeu, dar i un interes al Lui pentru oameni. Pe lâng aceasta, se pune în eviden un suprem criteriu al binelui i al r ului. Acest criteriu e Dumnezeu însu i i tot El e i forul de ultim instan al acestui criteriu. Altfel nu mai exist nici un criteriu al valorilor, nici un for suprem care s decid ce e bine i ce e r u. Nu se mai poate ti ce e bine i ce e r u i nu mai exist ultima instan care s decid în aceast privin . Criteriul suprem al binelui nu-l poate cunoa te decât cel ce este El însu i binele. El e persoana suprema, ca ultimul izvor al vie ii.

Fiind o chestiune de comuniune, judecata lui Dumnezeu cap t un în eles cu totul nou. Judecata lui Dumnezeu, prin care unii vor avea parte de fericirea ve nic , iar al ii de nefericirea ve nic , înseamn numai c Dumnezeu, deschis oric rei persoane create pentru comuniune, constat cu regret c unele persoane nu accept sau au devenit incapabile s accepte aceast comuniune i c prin aceasta r mân în nefericire prin îns i libertatea lor. În fresca de pe peretele exterior al mân stirii Sucevi a (Moldova), sufletele urc pe ni te trepte spre Iisus, Care le a teapt la cap tul de sus al sc rii, privite din partea dreapt superioar de multe cete de îngeri, iar din partea stânga inferioar , de demoni. Fiecare treapt reprezint cercetarea uneia din patimile posibile ale sufletului. Sufletul, care e g sit st pânit de o patim sau alta, cade la treapta respectiv în abisul agitat de demoni, neajungând la comuniunea cu Hristos. Aceast c dere în pr pastia întunecat , corespunz toare unei patimi, începe înc din via a

[48] *Dial. c. Manich.,* P.G., 94., col. 1547.

[49] Op. cit., col. 1545.

[50] *Op. cit.,* col. 1273.

p mântească , ca o c dere în singur tatea întunecoas a lipsei de comuniune cu Hristos din a C rui iubire iradiaz lumina. E c derea în groapa steril a egoismului, din care nu iradiaz nici o lumin i din care nu mai poate cineva ie i, pentru c nici prin voin a lui sl bit , obi nuit cu iluzia c în aceast existen a de sine e libertatea, nu mai vrea s ias .

2. Esen a iadului i posibilitatea unui iad etern

Dar în cadrul acestei în elegeri a raiului i a iadului, r mâne totu i s se r spund la întrebarea: de ce, în urma judec ii lui Dumnezeu, cei ce pleac din aceast via f r credin a în El, deci f r o deschidere spre comuniunea cu El i prin El cu ceilal i oameni, trebuie s r mân ve nic în iad? De ce aprecierea lui Dumnezeu fa de ace tia, sau aceast stare a lor constatat de Dumnezeu, dup moarte, are drept consecin permanentizarea lor etern în aceast stare?

C ci se pune întrebarea: oare cei ce pleac de aici în aceast situa ie cad într-o stare de nefericire mai mare decât cea de aici? Nu au posibilitatea s intre vreodat în comuniune cu Dumnezeu i deci s fie sco i din iad?

Înv tura Bisericii despre putin a scoaterii din iad a unora, în r stimpul dintre judecata particular i cea universal , permite un r spuns potrivit la aceast întrebare.

Conform acestei înv turi, cei ce se duc în iadul de dup judecata particular cu o anumit credin , deci f r o atitudine total contrar comuniunii cu Dumnezeu, vor putea ajunge în situa ia ca virtualitatea capacit ii de comuniune prezenta în ei s fie actualizat . Deci acest iad implic dou posibilit i: posibilitatea de a fi etern pentru unii i neetern pentru al ii.

F r s se poat spune în mod sigur pentru cine va fi etern i pentru cine nu va fi etern, exist în principiu pentru unii din ei posibilitatea de a nu fi etern.

Dar taina libert ii nu permite s se poat spune c iadul va înceta pentru to i s fie etern. Cei care nu vor putea ie i din iad pân la judecata universal nu vor mai putea ie i în veci din iad.

Dar pe ce se bazeaz faptul c cei ce vor fi l sa i în iad prin judecata universal vor r mâne ve nic în el, odat ce Dumnezeu nu înceteaz niciodat de a fi un Dumnezeu iubitor i odat ce aceia vor p stra în veci o anumita libertate? Se bazeaz pe pre tiin a lui Dumnezeu, în baza c reia Dumnezeu tie sigur c aceia nu vor r spunde în veci ofertei Lui de iubire, fie pentru c nu vor vrea, fie pentru c i-au creat prin refuzul total al comuniunii din via a p mântească i din r stimpul între judecata particular i cea universal o astfel de stare, c nu mai sunt capabili s accepte o comuniune cu Dumnezeu. Sfântul Ioan Damaschin socote te c lipsa voin ei de a dori pe Dumnezeu se acoper cu

“neschimbabilitatea“ p tima în care se afl cel din iad. Propriu-zis dup moarte sunt “neschimbabili“: în bine, cei din rai i cei din iad în r u[51].

Taina faptului c unii vor putea fi sco i din iad pân la judecata universal i c al ii nu vor ie i în veci din el, ci vor trece în iadul ve nic, împreun cu cei ce vor trece din via , acolo, în momentul sfâr itului lumii, este o tain a libert ii omului i o tain a putin ei de învârto are a lui într-o libertate negativ imposibil de dep it, i nu o putem p trunde noi.

Pentru mintea noastr e tot a a de posibil ca cei din iad s vrea s ias din el, sau s nu vrea. Numai Dumnezeu poate p trunde i cunoa te de mai înainte aceast tain i noi nu avem ce face decât s credem ceea ce ne-a spus El prin Revela ie, r mânând s afl m numai la judecata din urm care anume dintre oameni vor fi trimi i în iadul ve nic.

Berdiaeff admite un iad care const din refuzul comuniunii cu Dumnezeu, dar el crede c acesta e un iad subiectiv, nu ontologic, i declar c e cu neputin s dureze ve nic. Dar pe lâng faptul c aceasta înseamn o ra ionalizare a libert ii umane, afirmarea lui nu ine seama de faptul c de la o vreme nu se mai poate separa între subiectiv i ontologic. Un fel strâmt de a gândi, de a sim i, de a privi lucrurile i pe oameni, creeaz în firea omului o anumit stare ontologic , desfigureaz spiritul profund i nici cre tinismul nu spune c iadul e numai o împrejurare exterioar chinuitoare, nu i o lume de spirite desfigurate, încremenite în r u, într-un mod sucit de a privi realitatea.

Contribu ia factorului subiectiv – sau chiar imaginativ, fantasmagoric, la sus inerea chinurilor iadului, o indic Sfântul Ioan Damaschin când spune c focul de acolo const în poftele care nu- i g sesc materia pentru a se satisface. C ci pofta nesatisf cut chinuie te prin neputin a de a da imaginilor pl cerii o consisten real i, pe m sur ce se prelunge te neputin a de a le da o realitate, ele î i sporesc aparen ele fermec toare, iar prin aceasta, i puterea chinuitoare, dat fiind neputin a de a afla ipostasurile reale corespunz toare. Lipsa materiilor în stare s satisfac poftele este elementul obiectiv al chinurilor iadului. Iar efervescen a fantasmagoric a poftei, între inut de aceast lips , este elementul subiectiv. Iat cuvântul Sfântului Ioan Damaschin: “Spunem c chinul acela nu e nimic altceva decât focul poftei nesatisf cute. C ci nu poftesc pe Dumnezeu cei ce au dobândit neschimbabilitatea în patim , ci p catul. Dar acolo nu are loc s vâr irea real a r ului i a p catului. C ci nici nu mânc m, nici nu bem, nici nu ne îmbr c m, nici nu ne c s torim, nici nu adun m averi, nici pizma nu ne satisface i nici un fel de r u. Deci poftind i neîmpart indu-se de cele ale poftei, sunt ar i de pofte ca de foc. Dar cei ce poftesc binele, adic numai pe Dumnezeu, Cel ce *este* i *exist pururea,* i se împ rt esc de El, se bucur pe m sura poftirii lor, pe m sura c reia se i împ rt esc de Cel dorit“[52].

Aceasta înseamn c sufletele ajunse în iad dup moarte nu suport

---

[51] *Op. cit.,* col. 1573.

[52] *Ibidem.*

chinuri materiale sau un foc material, conform unei înv turi dezvoltate mai ales în teologia catolic . E vorba mai mult de neputin a sufletelor de a- i îndrepta dorin a spre comuniunea cu Dumnezeu ca bun spiritual, r mânând într-un continuu regret c nu se mai pot bucura de pl cerile materiale sau ale orgoliului cu care s-au obi nuit în mod exclusiv. Ele nu pot c p ta gustul bucuriilor spirituale, care au ca esen comuniunea cu Dumnezeu, realitatea personal i consisten a (ipostatic) suprem .

Iadul e un dublu r u: voin a de a s vâr i p catul i durerea neputin ei de a-l s vâr i. E o ata are la p catul ce nu mai poate fi s vâr it material i deci un refuz de c utare a bunurilor spirituale. Prin neputin omul e scos chiar i din rela ia cu lucrurile, sau dintr-o rela ie egoist , trec toare, cu alt persoan . Toate leg turile lui cu realitatea îi sunt t iate. El duce o existen fantasmagorica, de co mar. E închis total în groapa singur t ii. Numai demonii i poftele sale îl mu c asemenea unor erpi. Se poate spune, ducând mai departe aceasta idee, c subiectivitatea sa crescut monstruos îl face s nu mai vad realitatea altora. Nu mai poate avea nici m car contacte p tima e, fugitive, cu ei. Imagina ia sa subiectiva acoper i realitatea obiectelor, c ci le socote te prea modeste pentru imagina ia sa. El cade într-un fel de existen a de vis în care totul se haotizeaz într-un absurd f r nici un sens, f r nici o consisten , f r nici o c utare de ie ire din el, f r nici o speran de ie ire.

Totul e urmare riguroas i învârto at a p catelor f cute în via . Sfântul Maxim M rturisitorul a descris în câteva pagini de mare plasticitate aceasta stare:

“Dac nu am obi nuit ochii, urechile i limba s priveasc , s aud , s gr iasc dup fire, ca rezultat vom avea întunericul i t cerea cea mai grea“. Dac nu am dezvoltat comuniunea, vom avea t cerea tuturor. Dac nu am c utat sensul adev rat al lucrurilor i persoanelor, vom avea minciuna i absurdul; vom avea “viermele urii“ pe care l-am cultivat. Dac ne-am legat via a de lucrurile trec toare, aceasta î i va pierde consisten a împreun cu cele ce au trecut ca fumul. Dac nu am stins focul poftelor cu înfrânarea, vom arde în el, neavând cu ce s -l potolim. “Pentru focul pl cerii vom avea focul gheenei; pentru întunericul ne tiin ei i pentru r t cirea trec toare, ne tiin a ve nic “. Pentru în l imea mândriei de arte i a distrac iilor, pr bu irea cea mai de jos i triste ea continu . Din toate p r ile ne vor înconjura minciuna i nesinceritatea erpuitoare pe care am cultivat-o. Chinurile nu vor consta atât într-o singur tate simpl , cât într-o singur tate impus de o vecin tate chinuitoare. E o singur tate pe care i-o aperi de erpii care te asalteaz . Nu const numai în lipsa unei comuniuni. C ci dac am fost noi erpi pentru ceilal i, vor fi acum ceilal i erpi pentru noi. “ i mai chinuitor i mai cumplit decât orice chin este sa fim pururea împreun cu cei ce ne ur sc i cu cei pe care-i urâm... i desp r i i de Cel ce ne

iube te i pe Care Îl iubim“[53]. E singur tatea în care e ti inut de fe ele du m noase i urâte ale celorlal i, f r s po i s - i eliberezi vederea i cugetul de ele. E o singur tate lipsit de interiorizare i de o clip de pace, între inut de lipsa oric rui cuvânt de iubire i de în elegere, înconjurat de batjocura i ura tuturor. To i îi chinuiesc pe to i; to i se ap r de to i.

Florensky spune c omul închizându-se în sine se altereaz în a a m sur , c nu mai e o realitate obiectiv pentru al ii.

Obi nuindu-se s nu mai vibreze când spune *tu,* omul nu mai vibreaz nici când i se spune *tu.* Se îngroap într-o total indiferen , într-o moarte fa   de orice rela ie. El nu mai spune decât “eu, eu, eu“. “Acela pentru care nu mai exist nici un *tu,* nu mai e nici el un *tu* pentru al ii“. El nu mai e nici pentru Dumnezeu un *tu* i nici Dumnezeu nu mai e pentru el un *Tu.* El a devenit o coaj (Schale), cum î i nume te H.-P. Blavatsky spiritele, o “piele“, f r substan , ceva iluzoriu, pur subiectiv, dar tocmai de aceea se afirm numai pe sine, cu disperare. Cel care nu cunoa te alt realitate i se cramponeaz de eu-ul propriu ca unica realitate, f r s o poat avea nici pe aceasta într-un mod satisf c tor, e obsedat de *eu* mai mult ca de o fantasma. El a ie it din realitate “în întunericul cel mai dinafar “, unde nu vede nimic. Un *tu* adev rat, o realitate obiectiv nu i-o poate da decât comuniunea cu Dumnezeu. Dumnezeu i-a dat omului puterea pentru ea, dar dezvoltarea ei depinde i de contribu ia lui. Omul nu i-o poate da singur, tocmai pentru c aceasta înseamn c se afirm pe sine, nu vrea sa ias din sine, uitându-se pe sine, ca sa existe cu adev rat afirmat de al ii, întrucât îi afirm   i el pe al ii; ca s existe prin Dumnezeu, afirmând pe Dumnezeu[54].

S-ar putea pune întrebarea: de ce nu li Se arat Dumnezeu acestora în toat lumina Sa, ca ei s o vad   i s ias din atitudinea de refuz a comuniunii cu El? De ce îi las Dumnezeu “în întuneric“? Prezen a lui Dumnezeu nu e o realitate exterioar , ca s se impun ca atare, ci se ofer ca un *Tu* iubitor; iar ca atare, nu poate fi sesizat decât prin deschiderea smerit   i plin de dor la iubire. Dar se întâmpl fenomenul curios c cel ce- i apar autonomia se îndârje te mai ales în refuzul de a accepta pe cineva care, prin iubirea cu care se ofer , îl face s - i dea seama c de oferta aceasta depinde adev rata lui existen . Nu poate admite cel învârto at în mândrie a a ceva, c ci nu poate admite c cineva îl poate iubi când el nu poate. El ar putea admite realitatea unuia care depinde de el, dar nu pe cineva care i se descoper ca cel care depinde prin nesfâr ita lui iubire. Dar cel pe care-l admite, cu orgoliul c admi ându-l îi d el aceluia existen a, nu mai vrea nici el s i se d ruiasc . Astfel Dumnezeu nu i Se poate face evident ca persoan iubitoare celui ce nu vrea s -L primeasc în aceast calitate. Numai celui ce-L dore te pentru iubirea Lui, i Se arat ca iubire. De

---

[53] *Epist. II c tre George, prefectul Africii,* P.G., 91, 389.

[54] *Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit,* 8 Brief: Das Gehenna, în: Ostliches Christentum, vol. II, p. 106-107, 109.

aceea Sfântul Isaac Sirul a spus c iadul este o pedeaps a iubirii.

Celorlal i le este prezent sub acoper mântul rigorilor care apar într-o via lipsit de iubire, sub urm rile dureroase ale unei astfel de vie i[55]. Chiar lucrurile în care vrea s - i caute acela pl cerea î i pierd din ce în ce consisten a, pentru c   i ele sunt un dar al lui Dumnezeu i nu pot fi avute din plin decât de cel ce-L are pe Dumnezeu prin iubire. Amândou acestea le spune Sfântul Ioan Damaschin: atât c cei ce doresc pe Dumnezeu Îl au, cât i c cei din iad, care s-au învârto at în nedorirea lui Dumnezeu i doresc numai lucrurile care le pot oferi pl ceri, nu au nici pe Dumnezeu i nu le mai au nici pe acestea. Au c zut într-un gol total. E ceva ce începe înc din via a p mântease , m car în forma c cel ce nu mai are pe Dumnezeu nu mai simte de la o vreme pl cere nici de lucruri. Propriu-zis, cine are pe Dumnezeu are totul, cunoa te adâncimea tuturor. "Cel ce dore te prime te. Cel bun dobânde te cele bune... i drep ii, dorind pe Dumnezeu i avându-L, se bucur ve nic; iar p c to ii, dorind p catul i neavând materiile p catului, sunt chinui i, ca ro i de vierme i consuma i de foc, neavând nici o mângâiere; c ci ce este chinul dac nu lipsa a ceea ce se dore te? Pe m sura dorului, cei ce doresc pe Dumnezeu se bucur , i cei ce doresc p catul sunt chinui i"[56]. Sau: "Aici mi cându-ne pofta spre altele i dobândindu-le m car în parte, ne îndulcim cu ele. Acolo îns , când "Dumnezeu va fi totul în toate", nemaifiind nici mâncare, nici b utur , nici vreo pl cere trupeasc , nici vreo nedreptate, cei ce nu vor avea nici pl cerile obi nuite i nu vor avea nimic nici din Dumnezeu, se vor chinui în mare durere, f r ca s produc Dumnezeu chinul, ci noi în ine preg tindu-ni-l"[57].

Avem deci paradoxul c afirmarea persoanei este un bine, dar afirmarea ei egoist , în afara comuniunii cu Dumnezeu, Persoana suprem , este un r u. Cei din iad se afl în acest paradox. O spune Sfântul Ioan Damaschin, în r spunsul la întrebarea: de ce nu distruge mai bine Dumnezeu pe cei ce vor persista în chinurile ve nice, decât s -i lase s se chinuiasc astfel?

A fi, oricum, e mai bine decât a nu fi deloc, este r spunsul lui. Iar fiin area este un dar al lui Dumnezeu. Dumnezeu Î i manifest iubirea Sa oferind etern existen a celor din iad. El arat   i în aceasta valoarea indelebil a persoanei umane. Daca i-ar men ine numai pe cei din rai, n-ar ar ta c respect pe om chiar când I se opune; c deci îi respect libertatea. Cei din iad sunt în felul lor i ei o m rturie a unei valori ce le-o acord Dumnezeu. Dumnezeu îi ine prin existen a lor i pe ace tia într-o anumit leg tur cu Sine. El las în

---

[55] Sfântul Isaac Sirul spune ca cei ce se vor g si în gheena vor fi biciui i de fl c rile iubirii. "Cât de crud va fi acest chin al iubirii? C ci cei ce în eleg c au p c tuit împotriva iubirii suport o suferin mai mare ca aceea produs de torturile cele mai înfrico ate... Iubirea ac ioneaz în dou moduri diferite ea devine suferin în cei respin i i bucurie în cei ferici i. *(Op.* cit., ed. Theotoke, Cuv. 84, p. 480-481).

[56] *Dial. c. Man.,* col. 1573.

[57] *Op. cit.,* col. 1369.

existen   i pe cei ce-L neag . Prin aceasta El manifest o chenoz . Pe de o parte Dumnezeu nu-i poate scoate din starea lor de învârto are, dintr-o libertate care-L neag . C ci pentru aceasta ar trebui s -i priveze de libertate. Pe de alta, nu vrea s -i nimiceasc ; aceasta ar fi o alt dispre uire a existen ei i a libert ii lor. Între aceste dou laturi ale alternativei, care ar manifesta o mai redus bun tate a lui Dumnezeu i un mai mare dispre al libert ii lor omene ti, Dumnezeu alege s -i men in în atitudinea lor de refuz fa a de Sine.

S-a spus c o astfel de solu ie ar introduce triste ea chiar în via a intern a lui Dumnezeu; de aceea s-a oferit solu ia mântuirii universale. Dar aceasta nu s-ar putea realiza f r nesocotirea libert ii umane.

Solu ia men inerii lor în starea de etern neîmplinire poate nu ar fi mai rea ca o mântuire f r comuniune în libertate. Dar ea are avantajul c , acceptând-o, Dumnezeu accept nu numai triste ea de a nu-i vedea pe to i în fericirea comuniunii cu Sine, ci manifest   i m re ia generozit ii d ruirii lor cu o existen   într-o ve nic opozi ie fa   de Sine i un respect al libert ii care face din om fiin a cea mai minunat .

Chiar i existen a diavolului ca existen   este o valoare, în calitatea ei de dar al lui Dumnezeu, va spune cu îndr zneal Sfântul Ioan Damaschin. La întrebarea manicheului de ce a mai f cut Dumnezeu pe diavol, tiind c va deveni r u, el r spunde: "Pentru covâr irea bun t ii l-a f cut pe el, c ci a zis: îl voi lipsi i Eu pe el, cu totul, de bine i-l voi lipsi de subzisten , fiindc se va face r u i va pierde toate bunurile date lui? Nicidecum. Ci chiar de va fi r u, Eu nu-l voi priva pe el de participarea la Mine, ci îi voi da lui un bine: participarea la Mine, prin existen , ca, chiar dac nu va voi, s participe la Mine, prin existen . C ci nimeni altul nu re ine i sus ine cele ce sunt în existen   decât Dumnezeu. C ci existen a e un bine i e darul lui Dumnezeu... Toate cele ce sunt au existen a din Dumnezeu... Deci cei ce au m car existen a, au participare par ial la bine, într-un grad ultim. Deci e un bine în existen a diavolului i prin existen   el particip la bine"[58]. Sau: "Dumnezeu ofer pururea diavolului cele bune, dar acesta nu vrea s le primeasc . i în veacul viitor tuturor le d cele bune. C ci este izvorul din care izvor sc cele bune. Dar fiecare particip la bine precum s-a f cut pe sine capabil"[59].

Desigur, judecata lui Dumnezeu cu efecte eterne ascunde un mare mister. Un mister la în l imea realit ii om   i Dumnezeu. Misterul cel mare pe partea omului este c poate sta ve nic în fa a atâtor semne ale existen ei lui Dumnezeu i în mijlocul celor mai grele suferin e, în monotonia insuportabil , i totu i s -L conteste, s nu încerce solu ia ie irii din ele prin acceptarea comuniunii cu El. El poate accepta mai degrab lipsa de sens, absurdul în toate, decât s accepte sensul prin Dumnezeu. Aceasta, din marea ispit a autonomiei sale. Omul î i ap r aceast autonomie, pentru c prin ea crede c poate face

[58] *Op. cit., col. 1341.*

[59] *Op. cit., col. 1369.*

orice, î i poate satisface toate dorin ele, care l-au robit devenind patimi. Sfântul Ioan Damaschin spune: “Iar de spune i c i-ar fi fost mai de folos s nu fie decât sa se chinuiasc f r sfâr it, spunem c aceasta nu e nimic altceva decât focul poftei r ului i al p catului. C ci nu doresc pe Dumnezeu cei ce au câ tigat neschimbabilitatea p catului ca patim “[60].

Eternitatea iadului indic misteriosul paradox al libert ii celui care nu poate g si adev rata via în libertatea comuniunii i de aceea nici nu vrea s o caute. Iar misterul cel mare pe partea lui Dumnezeu e c Dumnezeu nu-l distruge pe cel ce p c tuie te, chiar dac pre tie nec in a lui ve nic , ci îl respect chiar a a. E o ve nic p strare a omului în rela ie cu Dumnezeu. Nici omul nu poate uita cu totul pe Dumnezeu, nici Dumnezeu nu vrea s uite pe om, oricum ar fi el.

Cele doua mistere nu mai pot fi desp r ite, sau Dumnezeu nu mai vrea s fie desp r ite odat ce l-a creat pe om. Dac Dumnezeu ar distruge pe omul p c tos, ar uita de el pe veci într-un gest de dispre , omul i-ar pierde adâncimea de mister. La fel i-ar pierde-o rela ia între Dumnezeu i om. De fericire, iar nu-l poate face p rta Dumnezeu f r voia lui, pentru c ea const în primirea iubirii Sale de c tre om. Dar omul nu vrea s o primeasc , iar cu sila nu i se poate impune. Aceasta ar fi i ea o golire a omului de misterul s u. Chiar prin iadul ve nic se afirm valoarea i libertatea ve nic a omului[61]. Dac omul ar ti c , uzând de libertate împotriva voii lui Dumnezeu, odat   i odat va fi distrus, el ar fi îngustat în libertatea lui. Numai dac   tie c el se poate opune ve nic lui Dumnezeu, e cu adev rat liber. El e liber i are o demnitate deplin numai dac tie c e ve nic necondi ionat, adic ve nic liber. Desigur, nu ar fi liber nici dac ar ti c afirmarea sa liber n-are nici o urmare. În acest caz n-ar pune nici o fervoare în afirmarea libert ii sale. Afirmarea libera asum   i ni te riscuri. Dar riscurile adev rate presupun persisten a în existen   a celui ce le asum .

Chiar în atitudinea omului care nu vrea s   tie de Dumnezeu i care totu i nu poate s uite cu totul de El e o suferin   sfâ ietoare, pe care omul o detest , dar din care, pe de alt parte, nu poate ie i. Dac omul ar uita cu totul de Dumnezeu, n-ar mai suferi, dar n-ar mai fi nici om. Chipul dumnezeiesc e desfigurat în el, dar nu distrus. E i în aceasta o adâncime pe care nu o poate avea decât acesta. Monotonia, neputin a etern   i triste ea extrem prilejuiesc i ele moduri nesfâr it de variate ale chinurilor, pentru c sunt o monotonie, o neputin   i o triste e a omului. Existen a de care spune Sfântul Ioan Damaschin c r mâne un dar al lui Dumnezeu chiar i pentru cei din iad, nu poate fi numai o coaj goal , neutr . Chiar ca coaj ea produce reflexiuni în con tiin   prin faptul c produce chinuri. Oricât de încremenit ar fi aceast triste e, ea e un zbucium, ea e totu i o via a con tient , pentru c e tr it de o persoana.

---

[60] *Op. cit., col. 1541.*

[61] N. Berdiaeff, *op. cit,.* p. 345: “ În ideea iadului se exprim sentimentul intens al personalit ii i indestructibilit ii omului (voite de Dumnezeu, *n.n.).*

Sfântul Maxim M rturisitorul afirm categoric o activitate a sufletului dup moarte, indiferent c e la bine sau la r u, socotind c f r o activitate sufletul nici n-ar mai exista, activitatea inând de realitatea lui. “Dac sufletul e ra ional i în eleg tor din cauza trupului, trupul va fi mai de cinste decât sufletul care a luat fiin pentru el. Apoi, fiind creat pentru trup, de la trup va avea puterea în eleg toare i ra ional . C ci dac sufletul nu poate în elege i ra iona f r trup, f r îndoial de la acesta are puterea de a în elege i ra iona. Iar dac sufletul are de la trup puterea de a în elege i ra iona, neputând, cum zic aceia, s le aib pe acestea f r trup, nu va putea fi nici de sine existent. C ci cum va mai fi existent, nemaiavând f r trup ceea ce îl caracterizeaz ?... Deci dup desfacerea trupului, sufletul nu mai poate exista nicidecum. i pentru cei ce sunt atât de f r minte nu va mai fi nimic, odat ce neag nemurirea sufletului“[62].

Socotind c mi carea sufletului ca mi care e bun , ca i existen a lui, c ci e de la Dumnezeu, el spune c a a cum Dumnezeu nu Se mi c , neavând spre ce Se mi ca, dar le mi ca pe toate, la fel sufletul î i mi c puterile sale. Mai mult chiar, el nu- i mi c puterile sale de voie, ci e mi cat de Dumnezeu s le mi te. Sufletele ce ajung în Dumnezeu î i mi c îns puterile într-o stabilitate în Dumnezeu. De aici ar rezulta, dup Sfântul Maxim, c sufletele din iad trebuie s - i mi te puterile lor, pentru c n-au în ele infinitatea; dar pe de alt parte nici nu se afla într-o infinitate în care puterile lor s se mi te stabil, întrucât sunt în afar de Dumnezeu, i nici nu n zuiesc spre El, ci se mi c într-o neodihn chinuitoare, nestabilizându-se în infinitatea lui Dumnezeu. Sufletul din iad trebuie s se mi te, dar întrucât nu se mi c spre adev rata inta în care mi carea sa se va împlini i stabiliza, mi carea sa, de care nu poate sc pa, e un chin, pentru ca e f r rost, f r int . Mai mult, el se mut de la una la alta, f r sa înceteze a exista. “Mintea preaîn eleapt , prin cele ce se petrec în lucruri dup ordinea universului, mutându- i facult ile spre ceea ce e pur i nematerial în ea, distinge din cele mi cate pe Cel ce mi c i în elegând c e Unul i singur i simplu, existând din Sine i fiind la fel i cauza creatoare în stabilitatea proprie a existen ei Lui, tie c El e inaccesibil prin fire altora, c ci e neschimbat, ca nemi cat, neavând spre ce Se mi ca Cel ce face i pline te cele ce sunt i e mai presus de ele... La fel (mintea), luând în considerare cauza mi c rii variate a p r ilor si componentelor lumii mici, sau a omului, tie c ea e altceva dup fiin decât existen a organic a trupului... c e simpl i prive te unitar în cele risipite i e indefinit în cele compuse; se schimb pentru c se mi c i se mi c pentru c are spre ce se mi ca, iar cauz a schimb rii e c nu- i cunoa te firea, ci judecata, când aceasta gre e te“[63].

Existen a etern a sufletului chiar în iad echivaleaz cu o via “spiritual “ a lui. Lucrul acesta e atât de important pentru Sfântul Maxim: c f r suflet, nu mai e nimic care s dureze. Totul e într-o continu facere i

---

[62] *Ep. VII c tre Ioan Presbiterul,* P.G., 91, 437.

[63] Sfântul Maxim M rt., *Epist. VI c tre Arhiepiscopul Ioan,* P.G., 91, 425-429.

desfacere. Nici Dumnezeu nu mai e. C ci un dumnezeu care nu mai poate crea fiin e cu o ve nic indestructibilitate, pentru o ve nic gândire la el (sau contra lui), s-ar dovedi un dumnezeu care e condi ionat i limitat la o rela ie cu un ve nic proces impersonal, cu o ve nic lege a facerii i desfacerii[64].

Dar misterul întreg al suferin ei iadului, sau con inutul lui, care poate avea i el, chiar în monotonia lui, reflect ri continuu variate în con tiin a omului, nu ne este dat s -l în elegem în via a p mânteasca, ci numai s -l b nuim din unele umbre proiectate de el în aceasta.

Despre starea celor din raiul comuniunii cu Hristos, ca urmare a

---

[64] P rintele Mitrofan spune c "facult ile sufletului, lucrând pe p mânt în timpul vie ii omului, lucreaz i dincolo de mormânt dup moartea sa; astfel sufletul bogatului de care vorbe te Mântuitorul în Evanghelie se coboar în iad dup moartea sa... Toate facult ile sufletului lucreaz simultan: ra iunea prezint cauzele nenorocirii actuale inevitabile, activitatea sim urilor interioare i exterioare produce un chin grozav, voin a aspir zadarnic la alinarea situa iei sale i, în sfâr it, memoria amintindu-i de fra ii s i r ma i pe p mânt îl face s cugete la soarta lor dup moarte, ceea ce probeaz activitatea sentimentului i a spiritului *(Viata r posa ilor no tri,* trad. din franceza de Iosif, mitropolit primat, Bucure ti, 1890, p.169-170).

Jean Kovalevsky vorbe te chiar de etapele parcurse de sufletele afl toare la bine i la r u, dar admite c etapele celor de la r u sfâr esc într-o încremenire nemi cat . In descrierea st rii ini iale a sufletelor de la r u, porne te de la Sfântul Ioan Damaschinul, care spune c sufletele acelea sufer de neputin a de a- i satisface poftele lor. El vorbe te de un fel de psihologie, conform c reia toate sufletele acelea simt oarecum faptele lor, precum simte un amputat durerea în locul unde a fost mâna. El vorbe te de un "corp subtil", ceea ce nu mi se pare prea potrivit. "Pute i s v afla i f r corp, dar ve i duce cu voi psihologia voastr , dac ea nu e satisf cut sau n-are speran a s fie. Atunci, inevitabil, vitalitatea voastr , puterea voastr vor fi diminuate, suferin a voastr va fi mai mic sau mai mare, dup alipirea la psihologia voastr pe care n-a i dep it-o".

Altfel este cu cel ce a plecat de aici înt rit cu cele spirituale. "Sufletul dup moarte e mai vital ca aici pentru c nu mai simte piedicile ce le avea pe p mânt: grijile, oboselile etc. Vitalitatea i vigoarea celui ce a vie uit spiritual sunt a a de tari, c el poate ajuta i pe al ii, poate s evolueze i în aceast vitalitate *(La destinée de l'âme après la mort.* În rev. Présence orthodoxe, 1974, nr. 24, p. 20).

Apoi d urm toarele etape ale st rii *sufletelor bune: Prima etap :* primele trei zile (simbolic luate) sufletul nu e deplin desp r it de trup. Trebuie deci s se stea în jurul mortului în rug ciuni. Deta at de trup, dup 40 de zile, ajunge într-o lume unde va fi "ca îngerii în cer". *A doua etap :* ridicat mai sus, sufletul devine purt torul unor mesaje universale. *A treia etap :* sufletul este introdus în ascultarea muzicii sferelor sau legilor lumii, în gândirea lui Dumnezeu asupra lumii. De aci se poate urca la treapta unde tr ie te direct din darurile lui Dumnezeu.

Etapele *sufletelor coborâtoare: Prima etap :* sufletul e cuprins de spaim . *A doua etap :* în aceast spaim sufletul se repliaz în sine i se separ de to i. *A treia etap :* se revolt contra armoniei lumii r sucite în el însu i. *A patra etap :* refuz de a mai accepta ceva din afar . El vrea s fie singur. *A cincea etap ;* melancolia *rece,* triste ea infinit . Refuz orice evolu ie, orice ie ire. Se învârto eaz în aceast pozi ie i lunec spre auto-distrugere, cade în focul infernului. *(Art. cit.,* p. 24). Dar aceasta stare e totu i o stare de sim ire, nu de nesim ire. i deci e o anumit mi care în ea.

judec ii particulare, se va vorbi în alta parte.

3. Autorul i criteriul judec ii particulare

Autorul judec ii particulare este acela i ca i al judec ii universale: Hristos. El însu i a spus: “Tat l nu judec pe nimeni, ci toat judecata a dat-o Fiului“ (In. 5, 22).

Autorul judec ii este Hristos, nu în sensul ca El roste te sentin e arbitrare, sau conform unor legi impersonale, ci în sensul c din El se revars via a i fericirea comuniunii depline peste cei ce au vie uit dup pilda Lui i s-au asem nat cu El, având în ei înc din via a aceasta toat lumina i bucuria comuniunii cu El, iar cei ce nu L-au urmat vor r mâne într-o lipsire definitiv de bucuria acestei comuniuni cu El, Persoana-izvor a toat iubirea dumnezeiasc i omeneasc .

Pentru cei dintâi, judecata lui Hristos înseamn ar tarea Lui cea mai evident în rela ia cu ei, împreun cu toate darurile iubirii Lui; pentru cei din urma - încetarea oric rei încerc ri a Lui de a Se mai apropia de ei, de a-i mai scoate din atitudinea lor de refuz fa de El; i aceasta, nu pentru c n-ar mai voi El s le arate iubirea Sa, ci pentru c ei s-au învârto at, în patimile care au la baz negarea Lui i neascultarea de El. Pân acum au mai auzit vorbindu-se în favoarea Lui, întâlnindu-se cu Iisus prin oamenii care credeau în El i-i îndemnau s cread în El; de acum nu vor mai auzi asemenea îndemnuri, pentru c to i cei între care vor fi tiu prea pu in despre El. To i sunt pilde de neascultare fa de El, de dispre uire a comuniunii cu El. Într-o cântare la ie irea sufletului, Biserica pune în gura acestora: “Pe Dumnezeu eu de acum nu-L voi mai pomeni, c nu este în iad cine sa pomeneasc pe Domnul, ci întru întuneric deplin fiind acoperit, voi edea a teptând învierea tuturor p mântenilor“.

Întrucâtva ei î i dau seama c nefericirea lor constituie o înstr inare a lor de Dumnezeu, o retragere a Lui de la ei, desigur din cauza lor în i i; c aceast nefericire e o neconformare a lor cu El; c deci El este criteriul i El a avut cuvântul din urm pentru care ei sunt în starea în care sunt, întrucât nu s-au conformat Lui i nu au vie uit gândind la El. Pe de alt parte, ei nici acum, nu-L v d cum este în bun tatea Lui luminoas i, al turi de o anumit con tiin profund c El a decis soarta lor, în ei continu s persiste o necunoa tere i o contestare a Lui.

Dualitatea aceasta contradictorie, de care am mai vorbit înainte, rezult din declara iile Sfântului Ioan Damaschin care, pe de o parte, spune c Dumnezeu continu s împ rt easc bunurile Sale i diavolului i celor din iad, iar ace tia s participe în parte la ele, dar i c ei sunt lipsi i de Dumnezeu

pentru c nu-L doresc i nu-L iubesc[65].

Ea rezult   i din cuvintele Sfântului Maxim M rturisitorul care spune pe de o parte c cei din iad iubesc (respect) pe Dumnezeu i sunt iubi i de El, pe de alta c cel mai mare chin al lor este c sunt desp r i i de El, sau c Dumnezeu Î i întoarce fa a de la ei, prin faptul c prin minciun “ i-au creat o perversitate atotrea, din cauza c reia nu s-au putut uni cu Dumnezeu cel drept i sincer“[66]. Foarte des repet Sfântul Maxim faptul c cei din iad au o stare “sucit “ (skambovthta), complicat .

Un alt autor ortodox[67] afirm ca fiecare suflet, chiar i cel r u, ajunge dup moarte de dou , sau de trei ori în fa a lui Dumnezeu: în ziua a treia, a noua i a patruzecea, când i se d sentin a. Pân în ziua a treia str bate v mile, între a treia i a noua, cerceteaz raiul, între a noua i a patruzecea, iadul. În a patruzecea zi Mântuitorul decide locul lui în rai sau în iad. Dar el nu se bazeaz decât pe datele parastaselor Bisericii pentru mor i. Îns parastasele se fac la aceste date pentru ob inerea trimiterii sufletelor la rai. Deci în urma lor s-ar putea ca în fa a lui Hristos cel luminos sa ajung numai sufletele care vor fi iertate.

Sfântul Simeon Noul Teolog spune îns : “Dumnezeu, sau harul Sfântului Duh, nu S-a ar tat niciodat nici unuia lipsit de credin . Iar dac S-a ar tat vreodat , sau Se va ar ta cuiva în chip minunat, apare înfrico tor i însp imânt tor, i atunci nu lumineaz , ci arde, nu înviorează , ci pedepse te“[68].

Poate c între aceste dou afirma ii s-ar putea g si o conciliere, în sensul c în sufletele celor ce merg la nefericire este în aceste zile sim irea mai acut a bun t ii lui Hristos, de care se lipsesc, i acest fapt îi arde, f r ca aceasta s însemne ie irea din starea lor p tima , incapabil de Hristos i de intrare în comuniune cu El. Sufletul omenesc este atât de complex!

Faptul c Hristos e i om ar l sa în principiu deschis posibilitatea ca El sa Se arate i sufletelor care vor fi trimise la iad. Dar Hristos ar tat acestora ar trebui s aib o înf i are lipsit de lumina bucuriei de a intra în comuniunea cu ele, ca i de spiritualitatea penetrant a unei astfel de comuniuni. Dar o asemenea înf i are a lui Hristos e greu de în eles. Isaac Sirul, admi ând o astfel de ar tare a lui Hristos i socotind totu i c nici în ea Hristos nu p r se te iubirea Sa, a spus c ea devine foc, sau suferin   pentru cei respin i[69]. E o iubire care-i doare i care de aceea îi i revolt pe cei ce nu sunt capabili s r spund . Dar aceasta mai procur acelora o adev rat cunoa tere a lui Hristos? Nu e mai degrab o ascundere a lui Hristos, Care mângâie, Care lumineaz , Care mântuie te când Se arat ? Nu-L acoper pe Hristos chinurile con tiin ei celui ce

[65] *Dial.* c. *Man.,* P.G., cit., col. 1541

[66] *Ep. c tre George, prefectul Africii,* P.G., *91,* 385, 389.

[67] P r. *Mitrofan, op. cit.,* p. 27-29.

[68] *Cuv. 57,* ed. Siros, p. 288.

[69] Ed. Theotoke, *Cuv. 84,* p. 480-481.

moare în p cate? În mod paradoxal con tiin a prezen ei lui Hristos se îmbin cu neputin a de a-L vedea în realitatea Lui adev rat , a a cum invidiosul nu poate vedea bun tatea celui invidiat. Acesta e Judec torul “cel înfrico tor“.

În rug ciunea la ie irea sufletului, Biserica pune sufletul care iese din trup s se roage lui Hristos s i Se arate m car cât de pu in, ca dovada ca ar putea s nu-L vad deloc: “Lumina cea în eleg toare, str luce te peste mine, ca s Te v d m car cât de pu in, Hristoase, c de acum nu Te voi mai vedea, c mul imea dracilor f r de veste a venit asupra mea i întunericul faptelor mele celor de ru ine m-a acoperit“. Din str fundul sufletului p c tos â nesc în aceast clip toate amintirile faptelor p c toase, întreaga con tiin a patimilor sale, demonii care l-au st pânit întunecându-l de tot.

De o prezen a lui Hristos îndreptat spre cel ce va fi trimis în iad, dar de o prezen distant , nedescoperit , vorbe te Biserica i într-o alt cântare ce o pune în gura sufletului la ie irea lui din trup: “Acum suspina i pentru mine, tic losul, toate marginile p mântului i împreun l crima i, c a venit r spuns cumplit de sus, s se lege mâinile i picioarele mele i s m lepede afar ”. În cuvinte asem n toare spune i Simeon Metafrastul[70]: “Când nu va mai fi cine s te ajute, se va auzi glas de sus: s se ia necredinciosul ca s nu vad slava Domnului. Îngerii str lucitori i dumnezeie ti te vor p r si în mâna demonilor r i i pizma i, spre bucuria lor, plecând tri ti i îndolia i de la tine“. Sufletul se simte p r sit de orice ajutor bun de sus.

Totu i Sfântul Simeon Noul Teolog, dup ce repet c celor p c to i nu le este accesibil harul dumnezeiesc, spune c Domnul li Se va arata ca un foc nu cu totul spiritual, ci în chip netrupesc în trup (ἀσοματος ἐν σωματι)“[71]. E o ar tare lipsit de har, o ar tare ca foc, o ar tare lipsit de intimitate, o ar tare distant ; distant nu fizic, ci spiritual, iar în aceasta se simte mai mult focul, decât Persoana lui Hristos. În foc e sim it totu i Persoana, dar ca distan , ca voind sa r mân în afara rela iei, o ar tare ce arde.

Sfântul Simeon Noul Teolog zice c orice om care are harul lui Hristos este speriat, la plecarea sufletului lui din trup, c nu va vedea pe Hristos, c ci de i L-a avut pe Hristos în sine în via a p mânteasc , nu L-a putut avea întreg. “Deci Te rog, St pâne, Te implor, acord -mi mila aceasta, ca pentru mine în ziua când sufletul meu va ie i din trupul meu, s pot cu o simpl suflare s acop r de ru ine pe to i cei ce vor veni s m atace pe mine, sluga Ta, i s pot trece f r v t mare acest pas, ocrotit de lumina Duhului T u, i s vin în fa a judec ii Tale având în mine, Hristoase, harul dumnezeiesc pentru a m cur a de orice ru ine“. De cei ce nu vor avea harul Duhului îns zice: “Cine va îndr zni s apar înaintea Ta, dac nu e îmbr cat în harul T u, dac nu-l posed în el i nu e luminat de el? Cum un om, oricare ar fi el, va putea sş contemple slava Ta de nesuportat? Cum va putea ridica omul ochii spre slava Ta... Care

[70] În scrierea: *Katanyxis,* edit. de Paisie Monahul, Atena, 1875, p. 377.

[71] *Cuv. etic.* X, în: Traités théol. et éthiques, vol. II, p. 268-271.

dintre noi va putea vreodat s vad , cât de pu in, prin propria sa putere sau prin eforturile sale, pe Hristos, dac nu se d neputin ei naturii noastre t ria, for a, puterea, dac nu-l face El însu i capabil sa contemple slava Lui dumnezeiasc ? Altfel nici un om nu va putea i nu va avea puterea sa contemple pe Domnul venind întru slava. Astfel cei nedrep i vor fi desp r i i de cei drep i i p c to ii vor fi înghi i i în întunericul lor, to i acei care nu au înc de aici în ei lumina“[72].

Privarea de comuniunea cu Hristos a celor ce merg la iad, ei o socotesc când ca provenind numai din patimile lor egoiste, când ca provenind din neîndurarea Lui. E propriu celor ce Sunt scufunda i în vreo patim din care nu pot ie i, s caute vina în altcineva, nu în ei, i, în ultima analiz , în Dumnezeu, de i din adâncul unui rest de con tiin a â ne te câteodat i gândul vinov iei lor. “Cât despre ceilal i (care nu M-au recunoscut), Eu nu i-am cunoscut i ei nu M-au cunoscut i de aceea M numesc aspru i nemilos; fiii nedrept ii M socotesc nedrept“[73]. Astfel expresia ce o folosim pentru Hristos “înfrico torul Judec tor“ î i are cauza în subiectivitatea noastr vinovat .

Dac nefericirea celor din iad înseamn permanentizarea unei atitudini negative a lor fa de Hristos, a refuzului de intrare în comuniune cu El în cursul vie ii p mânte ti, a refuzului de a merge spre inta omului des vâr it pe care l-a realizat Hristos, ca model i ca focar de atrac ie, fericirea celor din rai este încoronarea comuniunii cu Hristos, a tr irii cu El, a întip ririi lor treptate de umanitatea lui Hristos în cursul vie ii p mânte ti.

Criteriul dup care se va definitiva soarta ve nic va fi efortul sau lipsa efortului nostru de a ne apropia de El, spre umanitatea des vâr it realizat de Hristos omul. Criteriul acesta nu-l ia deci Hristos din afar , ci El însu i este acest criteriu. El e norma judec ii i El e cel ce aplic aceast norm , c ci El singur a realizat-o ca model i o cunoa te din Sine în mod des vâr it. Mai mult, El nu e numai criteriul i Judec torul, ci i cununa cu care, ca judec tor, r spl te te pe cei ce s-au silit s se ridice spre nivelul Lui de om, împlinindu-i prin des vâr irea umanit ii Sale.

De aceea toat judecata s-a dat lui Iisus Hristos. Dac se poate vorbi de un drept câ tigat de El de a exercita aceast calitate, aceasta trebuie în eleas în sensul c prin asumarea i ridicarea umanit ii noastre la calitatea noastr exemplar , prin Cruce, prin Învierea i În l area Lui, a ridicat în Sine pârga umanit ii acolo unde trebuie s fie, i prin s l luirea Lui în cei ce cred le-a dat ajutorul de a muri i ei omului vechi i de a deveni vii în veci prin virtu i, f când totul ca oamenii s ajung la culmea umaniz rii unde este El. Pe de alt parte îns , El are acest drept pentru c numai în El aceast umanizare i-a putut ajunge de fapt culmea ei etern . El e Judec tor în calitate de c l uzitor i sprijinitor pe calea umaniz rii, în calitate de int i încoronare a ei, în aceia în

[72] *Hymne XLII, în* Syméon le Nouveau Théologien, Hymnes, tom. III, ed. Joh. Koder, p. 47.

[73] *Hymne XLIII,* În: *op. cit.,* p. 58 (Sources Chrétiennes), Paris, 1973.

care aceast înaintare a avut loc. El e calea i via a, sprijinitorul i cununa noastr .

Cinstea aceasta dat Lui e în acela i timp cinstea dat omului; sl vindu-L pe El ca judec tor suprem, ca for decisiv al sor ii noastre eterne, cinstim pe unul dintre noi, cinstim drept Criteriu suprem nivelul atins de umanitate, în El i prin El, de to i cei ce Îl sl vim. Suntem judeca i, dup un criteriu atins de om, de un om care a f cut totul ca s ajungem i noi acolo i care ne împ rt e te prin judecat de nivelul la care a ajuns El, dac am dat i din partea noastr colaborarea cu El pentru a ajunge acolo. În El vor avea fericirea nu numai oamenii, ci i îngerii, precum vor avea nefericirea to i cei ce nu-L vor recunoa te. În sensul acesta, al conform rii sau neconform rii cu El drept criteriu al sor ii noastre, trebuie s în elegem cuvintele Sfântului Apostol Pavel: ”Pentru aceea i Dumnezeu L-a preaîn l at pe El i I-a d ruit Lui numele care este mai presus de orice nume, ca întru numele Lui tot genunchiul s se plece, al celor cere ti i al celor p mânte ti i al celor de dedesubt, i toat limba s m rturiseasc c Domn este Iisus Hristos, întru m rirea lui Dumnezeu Tat l” (Filip. 2, 9-1 1). Aceast slav a Lui este p strat spre mo tenire sfin ilor, adic celor ce cred în El i se str duiesc cu puterea Lui, care este în ei, s se fac asemenea Lui (Ef. 1, 18).

Judecata Iui Hristos – sau încoronarea pentru vecie cu m rirea Lui a celor ce au colaborat cu puterea Lui s l luit în ei, i lipsirea de aceast încoronare a celor ce nu L-au primit, având astfel ca urmare participarea sau neparticiparea la des vâr irea umanit ii Lui - e o pârghie important ia sus inerea înaint rii umanit ii spre des vâr irea ei în interiorul absolutului dumnezeiesc.

Cu alte cuvinte, aceast judecat face din umanitatea des vâr it a lui Hristos, înr d cinat în absolutul divin, pârghia ferm a progresului nostru spre adev rata des vâr ire în umanitate. Judecata lui Hristos înseamn c exist o deosebire între o ordine a valorilor cu însemn tate absolut   i dezordinea nonvalorilor, sau p rutelor valori, i c valorile absolute sunt cele ce duc la umanitatea deplin care este în Dumnezeu f cut El însu i om i c se poate tr i în aceast ordine i ajunge în raiul realit ii lor des vâr ite.

F r o asemenea judecat , genera iile de oameni sunt destinate sau s se pr bu easc succesiv în neant, sau s evolueze, cu c deri i ridic ri, sau numai cu înaint ri în planul relativului, care, prin monotonia lui ve nic , va sfâr i prin a se descoperi c nu e departe de iad, mai ales c un progres în spiritul lipsit de trup mai are i dezavantajul ca nu poate satisface dorin ele – fie i trec toare – pe care le poate satisface în trup. În afar de judecata lui Hristos nu e decât iadul; judecata Lui d ocazia celor ce o admit s scape de nefiin sau de iad. Adic : sau exista Hristos i o judecata a Lui, i atunci scap de nefiin sau de iad m car cei ce cred în El, sau nu exist , i atunci tot ce e persoan e condamnat pieirii sau iadului etern, echivalent cu lipsa oric rui sens.

Ba, pe baza Sfântului Maxim M rturisitorul i a Sfântului Ioan Damaschin, con tiin a, fie cât de întrerupt i mereu contestat de ei, c sunt în iad în baza unei judeca i a lui Hristos, d i existen ei celor din iad o frântur de sens, care o face superioar inexisten ei sau unei ve nice evolu ii în relativitate.

Noi nu putem tr i f r a ne ti în leg tur cu un criteriu absolut, care nu poate fi decât Persoana suprem a Iui Dumnezeu, devenit pe de o parte accesibil , în Hristos-Omul, pe de alta, r mas des vâr it în iubirea Ei. Criteriul dup care se definitiveaz soarta oamenilor e simultan umanitatea des vâr it i absolutul Persoanei divine, sau umanitatea des vâr it , devenit i eternizat astfel, pentru c se afl în sânul Persoanei dumnezeie ti eterne.

Fericirea la care merg cei care au avut pe Hristos în ei, fiind deplin tatea descoperit a comuniunii cu El, e pe de o parte un plus incomensurabil, pe de alta, o continuare a comuniunii din cursul vie ii p mânte ti. Nimeni ca Sfântul Simeon Noul Teolog nu a insistat mai mult asupra acestui fapt. Dar i el ca i to i P rin ii vad m re ia st rii de dup moarte a a de înalt , c nu fac o deosebire clar între ea i cea de dup înviere. "C ci la credincio i venirea Domnului s-a produs deja i se produce f r încetare, cum s-a produs la to i cei ce voiesc... i nu numai în veacul viitor, ci mai întâi în via a prezent i apoi în cea viitoare. De i aici într-un fel mai obscur i acolo mai des vâr it, totu i credincio ii v d i primesc, înc de aici, pârga tuturor celor de acolo. Ei nu primesc totul de aici, nici nu r mân aici nep rta i i f r gustarea bun t ilor de acolo, n d jduind s ia totul acolo. Dar fiindc Dumnezeu a rânduit s ne dea prin moarte i înviere i nestric ciunea i via a ve nic , ne facem înc de aici în chip neîndoielnic p rta i ai bun t ilor viitoare, adic incoruptibili i nemuritori i fii ai lui Dumnezeu i fii ai luminii i mo tenitori ai Împ r iei cerurilor, având-o pe aceasta în l untrul nostru (Lc. 17, 3). C ci toate acestea le primim de acum în sim irea i cuno tin a sufletului, dac nu suntem necerca i în credin , sau lipsi i de lucrarea poruncilor. Dar nu le avem înc trupe te, ci trupul îl purtam coruptibil înc , a a ca Hristos i Dumnezeu înainte de înviere. i având sufletul înc îmbr cat i legat de el, nu putem primi în noi toat slava descoperit , ci , oglindind oceanul negr it al slavei, socotim c vedem numai o pic tur a lui i de aceea spunem c privim acum în oglind i ghicitur (1 Cor. 13, 12). Dar ne vedem pe noi duhovnice te asemenea Celui v zut de noi i ne vedem pe noi în via a aceasta. Iar dup înviere, vom avea i trupul duhovnicesc. C ci a a cum El însu i l-a înviat pe acesta din mormânt, a a îl vom primi i noi, duhovnicesc, Cei ce ne vom asem na cu El, ne vom asem na mai întâi suflete te, apoi, învia i, i trupe te; adic vom fi asemenea Lui oameni prin fire i dumnezei prin har, precum i El este Dumnezeu prin fire i S-a f cut om prin bun tate"[74].

[74] Cuv. etic X, în: Traités théol. et éthiques, vol. II, p. 310-312.

Cei ce vor fi la fericire, vor fi aproape de Hristos, aproape nu fizic, ci suflete te, de ”duhurile drep ilor celor des vâr i i”, aproape de zecile de mii de îngeri (Evr. 12, 22-23), în mul imea celor ce stau înaintea tronului i înaintea Mielului, îmbr ca i în haine albe, sau r spândind numai puritate, i având în mâna ramurile de finic ale ve niciei, sl vind pe Mielul, cu con tiin a deplin c de la El este mântuirea, c din blânde ea i via a Lui au via (Apoc. 17, 9-10). Ei vor fi în ”cur ile Domnului”, ”în dulcea a raiului”, ”în corturile drep ilor”, tot atâtea expresii ale comuniunii cu Hristos i cu to i cei în Hristos.

Biserica se roag lui Dumnezeu pentru cel decedat: ”Întru odihna Ta, odihne te, Doamne, i sufletul robului T u, unde to i sfin ii T i se odihnesc”. E odihna în infinitatea iubirii lui Hristos, spre care n zuie te mi carea celui ce crede în El. Ea e via a cea fericit . Propriu-zis Hristos e ”odihna i via a” sufletului. În Hristos, omul î i reg se te starea lui de cur ie i comuniune de la început, sau dezvoltarea chipului în asem nare, care e actualizarea umanit ii depline în Dumnezeu. Toate faptele mântuitoare ale lui Hristos sunt pomenite în cânt rile de la înmormântare ca fapte al c ror rod mântuitor e cerut s se împ rt easc i celui decedat. E pomenit Întruparea, ca s se invoce iubirea de oameni a lui Hristos: Învierea prin care a biruit moartea noastr .

Dar aceste bun t i nu se dau ca sigure pentru cel decedat. Ci în toate cânt rile se cere iertarea lui Hristos pentru el, c ci nu este om care s fi tr it i s nu fi p c tuit; numai prin iertarea pe care o va rosti judecata lui Hristos, se va împ rt i cel ce pleac din aceast via de via a cea fericit . De aceea toat slujba înmormânt rii nu e declarativ , ci rug toare. Prin aceasta judecata lui Hristos nu e numai o încoronare a celor ce au vie uit în El cu cununa deplinei comuniuni cu El i o constatare a neputin ei celorlal i pentru aceast comuniune, ci i un prilej de manifestare a milei lui Hristos pentru p catele pe care nu se poate ca un om s nu le fi s vâr it. Toate rug ciunile i cânt rile de la înmormântare se bazeaz pe aceast credin în puterea ce o are Hristos de a ierta la judecat p catele i pe încredin area în mila Lui. Judecata lui Hristos nu const numai într-o constatare pasiv a împ r irii sufletelor dup calitatea lor intrinsec , ci i într-un act de putere de a ierta p catele.

F r îndoial în primul rând El ine seama de calitatea sau de dispozi ia fundamental intrinsec pe care i-au câ tigat-o sufletele în via a p mânteasc , dar aceast dispozi ie este adesea atât de plin de ambiguit i, atât de amestecat cu elemente impure, cu sl biciuni, c d destul spa iu deciziei lui Hristos de a se manifesta. Poate c Hristos d totdeauna o decizie favorabil unde tie c prin ea poate face destul de clar în sens bun dispozi ia sufletului. Ea e adeseori creatoare de dispozi ie hot rât bun i Hristos singur tie când aceasta poate avea loc prin judecata Lui favorabil .

E de remarcat îns c , pe când Sfin ii P rin i fac dependent judecata lui Hristos de faptele din via ale oamenilor, rug ciunile i cânt rile înmormânt rii – mi cate de mila pentru cel ce pleac i de în elegerea smerit

a sl biciunii omene ti – pun accentul aproape numai pe iertarea lui Hristos. Rolul activ al lui Hristos la judecat e pus de ele în relief mai accentuat. O fac aceasta pentru a- i afirma n dejdea c Hristos va face uz de mila Lui în iertarea celui decedat.

Desigur, atât insisten a pe care o pun P rin ii biserice ti pe conformarea cu Hristos a vie ii cre tinilor pentru ca s ob in mântuirea, cât i n dejdea ce o pun rug ciunile Bisericii pe mila iert toare a lui Hristos, sunt necesare. Biserica împac rigiditatea primei atitudini, cu mângâierea celei de a doua, pentru a-l ine pe cre tin treaz la datoria de a lucra pentru mântuirea sa, dar a-i da i n dejdea în mila lui Hristos. Oricât s-ar sili omul spre o via a de virtute, niciodat nu poate ajunge la o stare lipsit total de p cate – i dac ar pretinde aceasta ar gre i – i oricât ar gre i, el poate s spere în mila lui Dumnezeu, dac se c ie te.

Îndemnurile spre virtute, cu argumentul c de ea depinde mântuirea, se adreseaz omului cât el tr ie te; rug ciunile de iertarea p catelor se fac pentru cel ce nu mai poate face nimic i în con tiin a c nimeni n-a putut sa împlineasc în a a fel poruncile Domnului, încât s -i vin mântuirea ca un drept meritat. Biserica face oper de pedagogie, dar i de mângâiere. Ea are temeiuri pentru amândou : Hristos a iertat pe tâlharul de pe cruce, care s-a poc it, dar a i îndemnat în predica de pe munte, în cea despre judecata din urm i cu alte ocazii, la fapte de iubire. Între faptul c Hristos decide soarta sufletului dup starea lui i între iertarea lui, dac se c ie te, nu e o contrazicere, c ci în amândou acestea Hristos st cu bra ele deschise pentru cel ce vrea s intre în comuniune cu El, fie c unul s-a preg tit pentru aceasta toat via a, fie c altul s-a trezit la dorin a ei prin poc in a de la sfâr it.

De altfel nici la Sfin ii P rin i nu lipse te cu totul accentul pus pe valoarea c in ei sufletului înainte de moarte, ca s nu mai vorbim de insisten a cu care accentueaz importan a poc in ei în cursul întregii vie i. Astfel, în general, ei fac dependent fericirea ve nic de faptele bune i curate, de virtu ile care ca fapte bune i curate repetate se înscriu în suflet ca deprinderi, ca tr s turi ale chipului asem n tor cu al lui Hristos, ca deschideri permanente ale sufletului spre comuniunea cu Hristos i cu semenii, dar i de poc in a în cursul întregii vie i, sau m car la sfâr itul vie ii, care omoar omul vechi învârto at al p catului, al egoismului, n scându-l pe cel nou, al comuniunii cu Hristos. Dup Sfântul Ioan Damaschin, decisiv este în ce dispozi ie iese sufletul din via : introvertit în egoismul pl cerilor i al orgoliului sau, sau deschis dorin ei hot râte spre comuniunea cu Hristos, cu convingerea c numai în El este fericirea. De aceea, c in a de la sfâr itul vie ii, ca dorin a comuniunii cu Hristos, aduce mântuirea, precum, invers, c derea de la comuniunea cu Hristos, prin p cate hot râte împotriva Lui, aduce pieirea celui ce toat via a s-a str duit pentru virtute: ”Dup moarte nu mai e schimbare, nu pentru c Dumnezeu nu ar primi c in a. C ci El nu Se poate nega pe Sine, nici nu poate renun a la mil .

Dar sufletul nu se mai schimb . De aceea chiar dac ar face cine-va toate drept ile i, întorcându-se, p c tuie te i iese din via dorind p catul, va muri în p cat. La fel i p c tosul, de se va c i i va muri în c in a Iui, nu se vor mai pomeni p catele lui”[75].

Poc in a, dac e puternic , produce înmuierea st rii de pietrificare a sufletului, înmuierea p mântului uscat, punându-l în stare de rodire; tope te starea înghe at a apelor râului care e sufletul nostru, f cându-l s curg , s adape pe to i cei ce se apropie de el s redevin vii i s dea via . De aceea toate c r ile ascetice leag c in a de lacrimi, care sunt semnul înmuierii fiin ei. Simeon Metafrastul spune c în c in se cuprinde tot ce vrea Mântuitorul, de ea e condi ionat Împ r ia cerurilor:

”Toat varietatea poruncilor dumnezeie ti se cuprinde în aceasta. Vezi, suflete, câte poate face c in a? ”. De aceea cea mai mare lupt a demonilor este împotriva ei[76]. Ei folosesc împotriva ei armele disper rii i mândriei. În c in e elasticitate, e via , e tinere e sufleteasc . În lipsa de c in e moarte. Cine iese împietrit sau ”mort” din via a p mânteasc , împietrit va fi în veci. Mi carea în el va fi o mi care prin care se roade el însu i pe sine interior; ei î i va fi viermele s u neadormit.

Atitudinea care cere cultivarea virtu ilor toat via a i cea care î i pune n dejdea în iertarea lui Hristos se pot concilia în sfatul ca omul s se sileasc cât poate s urmeze lui Hristos în cursul întregii vie i; dar pentru tot ce n-a împlinit din sl biciunea legat inevitabil de fiin a omeneasc , s nu dispere, ci s se poc iasc i s cear iertare. Dar se întâmpl i cazuri când un om necomportându-se astfel se treze te la sfâr itul vie ii la o c in , care-i umple sufletul de o încredere în Hristos i de o dragoste fa de El, mai mult decât i l-a umplut cineva prin toat ”dreptatea” cultivat în cursul întregii vie i. Desigur aceasta nu înseamn ca omul trebuie s prelungeasc în mod con tient vie uirea sa în p cate, cu gândul c va îndrepta totul prin c in a de la sfâr it. C ci aceasta poate crea o obi nuin de u ur tate, la fel de învârto at în sufletul lui ca i încrederea în dreptatea proprie[77].

---

[75] Dial. c. Man., P.G., cit., col. 1373.

[76] Op. cit. Cuv. Despre pocain a, p. 353 urm.

[77] Dup Simeon Metafrastul, oferta i porunca clipei de a face un bine în ea, e un apel al lui Dumnezeu, Care vrea s se valorifice orice clip istoric . Dimpotriv , gândul amân rii este trimis de un demon, ca s fac pe om s se sustrag de sub chemarea lui Dumnezeu. Demonul face astfel pe om s se obi nuiasca cu amânarea continu a trecerii la fapt , paralizînd pân la urm voin a lui i f cându-l nesim icor la apelurile lui Dumnezeu. Demonul ingaduie bune inten ii, ca s -l amageasc pe om c nu e r u de tot. ”Iadul e pavat cu bune inten ii”. Despre neputin a ce se introduce prin aceasta în suflec a vorbit i Kirkegaard în scrierea Einübung im Christentum . Acest demon te face s - i scuzi i ratarea întregii vie i cu gîndul reîncarn rilor viitoare. Gândul amânarii e o ispit de a nu face acum efortul ce i se cere. E o amagire perfid c nu refuz m în principiu s facem un bine, dar îl vom face mâine, ca în fond s nu-l mai facem nicioclat , clar s ne am gim mereu c îl vom face. Nu numai

In orice caz rug ciunile i cânt rile de iertare pentru cel decedat presupun o c in a aceluia m car în ultimele clipe ale vie ii lui, o ie ire a sufletului din trup în stare de c in , pe care credem c o continu   i dup moarte. De aceea, între aceste rug ciuni i cânt ri ce le fac cei de fa a, unele se fac în numele celui decedat, sau, în aceea i cântare, subiectul este când decedatul, când ob tea cea de fa . Mai ales rug ciunile de la ie irea sufletului se fac în numele celui decedat exprimând c in a lui, din clipele imediat anterioare ie irii sufletului.

4. Martorii, acuzatorii i ap r torii de la judecata particular

Iisus Hristos are nevoie de martori la judecata sufletului, nu pentru c nu ar cunoa te singur tot adev rul în privin a lui. Dar El nu vrea s r mân nici un dubiu despre dreptatea judec ii Sale, în cei interesa i de soarta sufletului respectiv.

Primul martor este con tiin a omului judecat. Niciodat omul nu e atât de mult fa   în fa   cu con tiin a sa, ca atunci. Nici un prieten nu-l va putea mângâia f r temei în con tiin a sa. Aceasta nu înseamn , în cazul celor osândi i la necomuniunea ve nic cu Hristos, decât recunoa terea din partea lor c de fapt nu sunt capabili de comuniune cu Hristos i cu semenii. Încolo ei r mân într-un anumit fel revolta i de faptul c aceast necomuniune are ca urmare o nefericire, pentru c r mân într-o neîn elegere a leg turii dintre necomuniune i nefericire. Pe de alt parte, într-un mod paradoxal, ei î i dau totu i seama c nefericirea lor se datore te necomuniunii; dar nu pot ie i din starea de a o refuza.

De aceea, într-un fel con tiin a îi osânde te i starea în care se afl este o stare de chin. Pentru lipsa de comuniune i pentru faptele contrare ei, con tiin a îi osândea i îi chinuia într-un anumit grad i în timpul vie ii

---

binele ce i se cere azi nu-l vei mai putea face mâine, c ci mâine nu va mai fi în fa a ta omul care avea lips de acel bine, ci te vei obi nui s amâni continuu s vâr irea oric rui bine. Simeon Metafrastul Zice: ”Domnul î i spune: ”azi de ve i auzi glasul Meu, s nu învârto a i inima voastr ”, de aceea sârguie te-te spre glasul Mântuitorului i s nu amâni pe mâine. C ci acestea i le sf tuie te du manul, aflându-te ascultator” (Op. cit., Cuv. 28, p. 345).

Iar Sfântul Chiril din Alexandria zice: ”Cei ce zic: s p c tuim la tinere e i ne vom poc i la b trâne e, se supun b t ii de joc a demonilor, sunt lua i în râs de ei i p c tuind cu voia, nu se vor învrednici de poc in ... Caci cei ce zic: Azi s p c tuim i mâine s ne poc im, s-au facut de er i în gândurile lor i s-a întunecat inima lor neîn eleapt   i au pierdut ziua de azi, corupându- i i murd rindu- i trupul, întinându- i sufletul, întunecându- i mintea, tulburându- i în elegerea i înnoroindu- i con tiin a; iar de mâine au fost lipsi i... i nu pot s se c iasca din suflet pentru p catele trecute, nici s îndrepte faptele viitoare. Cei ce nu caut cele pierdute, nu le mai pot ine nici pe cele ce le mai au” (Cuv. 14, Despre ie irea sufletului i despre a doua venire a Domnului, P.G., 77, col. 1088).

p mânte ti. Dar starea aceasta mai era acoperit de anumite comunic ri i de pl cerile de suprafa . Pe când starea de necomuniune, deci i chinul ei, devenind totale din momentul mor ii, din acel moment ele se fac deplin evidente i pentru con tiin . Un scriitor din Filocalie, Teognost, spune: ”Lupt -te s iei arvuna mântuirii în chip ascuns în l untrul inimii tale, cu o siguran neîndoielnic , a a ca în vremea ie irii s nu afli tulburare i spaim nea teptat . i ai luat-o atuncea când nu mai ai inima osândindu-te i con tiin a în epându-te pentru sup r ri... i când prime ti cu bucurie i cu inima preg tit moartea cea înfrico at de care fug mul i”[78].

Însu i faptul c sufletul se va vedea neprimit în vreo comuniune va pune în fa a con tiin ei lui, într-un mod mai v dit, propria incapacitate pentru ea; incapacitate de care î i d seama c el însu i i-a creat-o. Deci judecata lui Hristos nu e desp r it de judecata propriei con tiin e. Toate vor ie i la suprafa a con tiin ei i se vor face evidente în mod neîndoielnic în acel moment critic de trecere din via a aceasta, încât el va recunoa te deplin c nu s-a f cut vrednic de comuniune[79]. Nenorocirea cea mai mare este îns c , în acela i timp, va vedea c obi nuin a necomuniunii ce i-a creat-o e atât de învârto at , încât nici acum n-o mai poate înmuia. El nu va fi convins nici acum c Hristos exist cu adev rat ca nesfâr it izvor de iubire i c de El depinde fericirea sa, odat ce nu poate comunica cu El.

Scrierile duhovnice ti vorbesc mult de prezen a demonilor i a îngerilor în momentul judec ii sau înainte de sentin a ei. Demonii aduc în fa faptele rele ale celui decedat, îngerii pe cele bune. Demonii apar în fa a con tiin ei sensibilizate a celui decedat, ca s -l chinuiasc în cazul când prin faptele sale s-a înfundat în incapacitatea de comuniune cu Hristos, sau s -l fac s a tepte cu r suflarea oprit mântuirea sa de la Hristos, adic s recurg la mila Lui. Pentru acesta aducerea faptelor lui necuvenite la con tiin e prilejul unei ultime purific ri prin poc in .

Demonii sunt nu atât martori, cât acuzatori amarnici, exagerând gre elile f cute de cel decedat, dac ele nu sunt de tot mari i simt c acesta ar putea s le scape. Dar tocmai prin aceasta m rind temerea acestuia, îl fac s - i

---

[78] Despre f ptuire, contempla ie i preo ie, cap. 33; Filoc. rom., vol.II, p. 260-261.

[79] Sfântul Chiril din Alexandria spune: ”Nu are nevoie de nici un acuzator, de nici un martor, de nici o dovad , de nici o demonstra ie, Judec torul acela. Ci câte am f cut i am vorbit i am hotarât le aduce în fa a ochilor celor ce am gre it. Nimeni nu ne va asista i nu ne va scapa de osând , nici tat , nici mam , nici fiu, nici fiic , nici alt rudenie, nici vecin, nici prieten, nici ap r tor, nici un dar de bani, nici mul imea bog iei, nici m rimea puterii, ci toate acestea se vor scutura ca o cenu în praf i cel judecat va a tepta singur sentin a care îl elibereaz sau îl osânde te, potrivit celor s vâr ite de el. Vai, vai, con tiin a m va da de gol i Scriptura va striga i m va înv a... O, Dumnezeule, adev rate sunt faptele Tale i dreapta e judecata Ta i drepte sunt c ile Tale... Dreapt e judecata lui Durnnezeu. Am fost chemat i n-am ascultat; înv at am fost, i n-am dat aten ie; mustrat arn fost, i am râs” (Cuv. cit., col. 1072-1073).

îndrepte n dejdea lui întreag spre Hristos. Deci dintr-un punct de vedere rezultatul acuz rii lor se întoarce spre bine. C ci ei sunt alunga i repede, din jurul sufletului care- i pune n dejdea în Hristos, de c tre îngerii buni care îi înt resc con tiin a i îi dau curaj[80]. Demonii fac aceasta în baza faptului c re in cu grij i cu l comie toate faptele i gândurile rele ale oamenilor pe care îi ispitesc, i le urm resc din v zduhul pe care-i umplu în chip nev zut, dup cuvântul Apostolului Pavel (Ef. 6, 12; 2, 2). C ci a a cum nu e un gol material în crea ie, a a nu e nici un punct gol de for e spirituale sau de ac iunea lor, fie c acestea sunt bune, fie c sunt rele. Demonii nu sunt nici în planul transcenden ei divine, nici în realitatea uman i material , ci între ele.

Demonii caut din acest plan intermediar s ne scoat din realitatea noastr concret , dar în acela i timp s ne împiedice s ne unim cu cea dumnezeiasc . Ei sunt creatori de confuzii, prin construc ii ireale i dezordonate, mincinoase; sunt ispititorii no tri, prin lumea fantasmagoric a unor chipuri f cute atractive sau repulsive în mod exagerat, sau a unor abstrac ii în el toare. Ei încearc s ne scoat din starea de trezie, am gindu-ne cu imagini atr g toare, cu visuri i cu speran e f r acoperire, antrenându-ne în ac iuni nebune ti. F r s dezv luie adâncimea tainic dar reala a lucrurilor i rezultatele bune dar greu de ob inut ale str duin elor noastre, îmbrac lucrurile i persoanele în superficiale frumuse i ispititoare sau în urâciuni antipatice exagerate i promit succese u oare ac iunilor noastre necugetate i temerare. Ne atrag în planul ”v zduhului” inconsistent, nestatornic, fantasmagoric, ca s ie im din realitatea solid i din culoarele strâmte ale sui urilor obositoare spre binele adev rat, care este comuniunea cu Dumnezeu ca persoan suprem , i cu

[80] Scriitorii din Filocalia descriu astfel aceast lucrare a demonilor la ie irea sufletului: ”Când sufletul iese din trup, vr jma ul d n val asupra lui, r zboindu-l i oc rându-l cu îndr zneal i f când-se înso itor amarnic i înfrico tor al lui pentru cele ce a gre it. Dar atunci se poate vedea cum sufletul iubitor de Durnnezeu i preacredincios, chiar dac a fost mai înainte adeseori r nit de p cate, nu se sperie de n valirile i amenin rile aceluia, ci se întare te i mai mult întru Domnul i zboar plin de bucurie, înconjurat de sfintele Puteri care îl conduc i, înconjurat ca de un zid de luminile credin ei, strig cu mai mult îndr zneal duhului viclean: ”Ce este mie i ie, înstr inatule de Dumnezeu? Nu ai st pânire peste mine, câci Hristos, Fiul lui Dumnezeu, are stâpânire peste mine i peste to i. Lui I-am p c tuit, Lui îi vom r spunde, având cinstita Lui cruce z log al milostivirii Lui fa de noi i al mântuirii de la El”. Alungând astfel de la sine duhurile însingur rii, care nu se unesc în iubire cu el, ci îl împing din afar în pustiul singur t ii, sufletul doritor de comuniunea cu Hristos i ajutat la aceasta de apropierea iubitoare a îngerilor buni, continu : ”Iar tu fugi departe de mine, pierz torule, c ci nimic nu este ie i slujitorilor lui Hristos”. Zicând sufletul acestea cu îndrazneal , diavolul întoarce spatele tânguindu-se cu glas mare, neputând s stea împotriva numelui lui Hristos. Iar sufletul aflându-se deasupra, zboar asupra vrajma ului, p lmuindu-l ca pasarea oxipterix (repede zburatoare) pe corb. Dupa aceasta, e dus cu veselie de dumnezeie tii îngeri la locurile hot râte lui”. (Ioan Carpatiul, Una suta capete de mângâiere, cap. 25; Filoc. rom. IV, p. 271-272. Vezi i Isichie Sinaitul, Cuvânt despre trezvie, cap. 147; Filoc. cit., p. 71; Teognost, op. cit., cap. 26; Filoc, cit., p. 258).

semenii. Sunt du manii seriozit ii i ai responsabilit ii, am gindu-ne cu tot ce este pl cere, distrac ie i succes u or i gândire superficial . Sunt conduc torii no tri nev zu i, pe lunecu ul u or al c derilor din umanitatea care se men ine i se dezvolt prin trezvie i oboseal neîncetat . Precum au c zut ei din adev rata în l ime de îngeri, a a urm resc s ne coboare i pe noi din adev rata umanitate, sau s ne împiedice sa o realiz m, z d rnicind m re ul plan al crea iei i al mântuirii lui Dumnezeu.

Sfântul Maxim M rturisitorul spune: ”În toate i înainte de toate s ne aducem aminte de moarte i de înfrico toarea ie ire a sufletului din trup; i cum îl vor întâmpina în v zduhul acesta încep toriile i puterile întunericului, tr gându-l i sfârtecându-l (sporind în el toate contradic iile i nesiguran ele, n.n.), fiecare pe m sura familiarit ii dobândite fa de el, ca o afec iune prin mijlocirea patimii”[81]. Tot Sfântul Maxim mai zice: ”La toate acestea s lu m seama cu grij , cum umbl m i ce hot râm cu privire la noi în ine, cunoscând c mul i martori nev zu i asist ta cele ce facem i gândim, neprivind numai la ceea ce se vede, ci privind chiar în suflete, descoperind ceea ce se ascunde în inim . C ci cu adev rat multe cete de puteri îngere ti ne înconjoar de pretutindeni, scriind cu exactitate cele ce se fac, se spun i se cugeta de c tre noi, pân la cel mai simplu gând, spre v direa lui în ziua cea înfrico toare”[82]. În alt parte, tot el ne îndeamn s avem ca ajutor în ocolirea celor rele ”gândul cercet rii înfrico toare a sufletului ce o vor face duhurile rele în v zduhul acesta”[83].

Sufletele celor ce n-au ie it din trup c indu-se, demonii le adâncesc i mai mult în aceasta confuzie unit cu înc p ânarea în întunericul pseudorealit ii i al necunoa terii clare de ele însele, f cându-le s înainteze în starea de împr tiere superficial în care au tr it. Iadul s-ar putea sa nu fie decât ultima accentuare a acestui ”v zduh” spiritual inconsistent, care nu e nici lumea real , ca punct de reazem pentru orice ac iune serioas i con tient , nici ”cerul” valorilor supreme la care ea trebuie ridicat . Demonii nu pot duce ”în cer” aceste suflete, pentru c nici ei, nici ele n-au intrare acolo. R utatea i u ur tatea lor îi duce, pe cei ce i-au ascultat în via , la aceast pseudoexisten , trecându-i dintr-un plan inconsistent i fantasmagoric în altul, i mai inconsistent, dar într-o continuitate cu el. Aceste dou planuri apar legate monoton unul de altul, a a cum sunt legate un act finit i un act infinit al unor co maruri absurde, chinuitoare i plictisitoare. Dar de co marurile iadului nu se mai poate sc pa nici prin nevoire, nici prin sinucidere, din lipsa trupului, adic din cauza unui trup incoruptibil dup înviere. Este o incoruptibilitate a unor co maruri ce nu pot fi risipite, pentru c nu se mai poate ie i într-o realitate consistent . Dac iadul este numit adeseori de scrierile duhovnice ti p mânt întunecos i tenebros,

[81] Ep. 24 c tre Constantin Sachelanil, P.G., 91, 612.

[82] Ep. de îndemn c tre George, prefectul Africii, P.G., 91, 382.

[83] Ep. c. Constantin Sachelarul, P.G., 91, 484.

”p mânt al întunericului ve nic”[84], aceasta poate s însemne permanentizarea vie uirii în acest caleidoscop haotic de chipuri inconsistente i lipsite de sens, în care s-au obi nuit cei ce merg în iad s tr iasc prin egoismul lor de pe p mânt i din care nu exist putin   de ie ire. În acest sens poate fi în eleas credin a c muribunzii vad într-o clip fulger toare toate relele f cute de ei în cursul vie ii, fapt care le tulbur   i le însp imânt privirea, c ci prin toate aceste chipuri se fac transparente i duhurile care i-au atras spre ele. Iadul ar fi permanentizarea i accentuarea maxim a acestei vederi.

Sfântul Simeon Metafrastul spune c duhurile rele apar în fa a sufletului p c tos înc înainte de ie irea din trup, iar judecata lui Dumnezeu asupra lui se roste te înc de atunci, dac nu vrea s se poc iasc . Sensibilizarea sufletului s-a accentuat pe m sura sl birii leg turii lui cu trupul, fie într-o direc ie, fie în alta. Cel r u începe de acum s - i tr iasc singur tatea, în fa a du m niei acestor duhuri, precum cel bun începe s simt mult mai accentuat prezen a îngerilor i a lui Dumnezeu. ”Nu este atunci cine s te izb veasc din necazul i nevoia aceasta; nu este cine s te ajute: nu tat , nu mam , nu frate, nu prieten, c ci nimeni nu vede acestea decât tu singur. Numai ie i se vor ar ta”. Duhurile îl vor lua, îl vor lovi, vor râde de el, c peteniile diferitelor forme de chinuri se vor certa între ele în ce loc de chinuri s -l duc , revendicându-l fiecare pentru locul lui, când sufletul a fost st pânit de multe patimi[85]. Chipurile co marurilor vor fi mai uniforme sau mai multiple, dup cum cineva a fost st pânit de patimi mai unilaterale sau mai variate.

În afirmarea unei judec i date înc dinainte de ie irea sufletului, probabil îns c trebuie s vedem pre tiin a lui Dumnezeu c sufletul acesta, de i ar vrea s se c iasc , sau schi eaz oarecare gest în aceast privin , nu se c ie te sau nu se va c i din toat inima.

De altfel st rile sufletelor care ies din trupuri sunt atât de variate i de complexe, c Biserica a evitat s dea formul ri prea simplificatoare asupra a ceea ce se petrece cu ele. Îngerii buni apar în jurul sufletului care nu a fost cu totul ostil comuniunii cu Hristos i refractar c in ei, adic dornic de a intra în comuniunea cu El i cu to i cei ce sunt în comuniune cu El. Ei vin ca s înt reasc acest suflet împotriva temerii pentru p catele s vâr ite în via , scoase la iveal   i exagerate de duhurile rele. Dac sufletul se bucur de ei înseamn c a început deja o comuniune între el i ace ti îngeri i deci sufletul acesta s-a f cut capabil de comuniunea cu Hristos, ai C rui mesageri îi apar ei. Chiar prin aceasta, ei reu esc s alunge, împreun cu sufletul, duhurile rele, duhurile du m noase care vor s încuie sufletul în singur tate i în disperarea legat de ea.

Ace ti îngeri nu vin din v zduh i nu duc sufletul în iadul înrudit cu acest v zduh, ci vin din cer i-l duc în rai, care nu e decât cerul creaturilor

[84] Simeon Metafrastul, op. cit., 544.

[85] Idem, op. cit., p. 347-348.

mântuite i ajunse în Dumnezeu. Numai demonii au fost arunca i din cer (Lc. 10, 18; Apoc. 12, 7-1 1). Ei sunt în comuniunea cea mai intim cu Hristos i duc sufletul acolo: ”Ci v-a i apropiat de muntele Sionului i de cetatea Dumnezeului celui viu, Ierusalimul cel ceresc, i de zeci de mii de îngeri sl vitori i de adunarea celor dintâi n scu i care sunt înscri i în ceruri, i de Dumnezeu, judec torul tuturor, de duhurile drep ilor celor des vâr i i” (Evr. 12, 22-23). Numeroase locuri din Sfânta Scriptura arat ca îngerii sunt în cer, sau în cea mai intim apropiere de Dumnezeu. ”Vede i sa nu dispre ui i pe vreunul din ace tia mici, c ci zic vou : îngerii lor, în ceruri, pururea v d fa a lui Dumnezeu” (Mt. 18, 10). Sau: ”Chiar dac noi în ine sau înger din cer ar vesti alt Evanghelie, s fie anatema” (Gal. 1, 8). ” i am v zut i am auzit glas de îngeri mul i, împrejurul tronului” (Apoc. 5, 11). ” i to i îngerii st teau împrejurul tronului... i au c zut înaintea tronului i s-au închinat lui Dumnezeu” (Apoc. 7, 11). Iar cei ce au împlinit pe p mânt poruncile lui Hristos, vor fi dup moarte ”ca îngerii lui Dumnezeu în cer” (Mt. 22, 30).

Între cer i p mânt este o leg tur nemijlocit . Îngerii nu trebuie s treac ”prin v zduh”, ca s vin pe p mânt, iar oamenii de pe p mânt au pe Hristos în ei, au însu i cerul într-o anumit m sur , ca arvuna, în Persoana lui Hristos i în Duhul Sfânt. De aceea, ei pot fi du i u or dup moarte în cer, acolo unde este i Hristos (Filip. 1, 23). Cerul, ca loca al îngerilor i al drep ilor care sunt în comuniune cu Hristos, e plin tate a existen ei, pentru c în el ei se împ rt esc de Cel ce este cu adev rat. Cerul are o stabilitate i o plin tate nesfâr it de existen a i cei ce se afl în el au o stabilitate i o plin tate de existen , ”primind o împ r ie neclintit ” (Evr.12, 28), pentru c se împ rt esc de Dumnezeu, ”Cel ce este” cu adev rat, Cel ce are o adâncime infinit , Care nu e lipsit de via , pentru c este persoan infinit , mai bine zis, Treime de Persoane în unitate i iubire des vâr it . Cerul este iradierea acestei plin ta i nem rginite de existen din Sfânta Treime, sursa iubirii des vâr ite. Dac r ul celor din iad este o minim participare la existen a care e de la Dumnezeu, binele celor din cer este plin tatea particip rii la Dumnezeu, Cel infinit existent, pe m sura maxim , am putea spune nesfâr it , a capacit ii de participare a creaturilor înzestrate cu spirit. ”C ci a fi nu e de la noi, ci numai de la Dumnezeu”[86] ”Iar r ul e o lips în existen ”[87]. De aceea în El î i g sesc ”odihna cei ce cred în El, pe când ceilal i nu vor intra în aceast odihn , adic în nici o odihn ” (Evr. 4, 1-1 1).

Puntea între via a noastr p mânteasc i cea cereasc e înt rirea noastr prin virtu i, care sunt deschidere spre Dumnezeu i spre semeni, ajutat de harul dumnezeiesc. Scara de la p mânt la cer este progresul în bine, dac binele des vâr it este Dumnezeu, existen a des vâr it . Fermitatea câ tigat în virtu i ne duce la fermitatea vie ii cere ti, sau la fermitatea în binele s vâr it.

[86] Sfântul Damaschin, Dial. c. Manich., col. 1519.

[87] Ibid., col. 1517.

C ci în bine se arat soliditatea existen ei i armonia tuturor celor ce sunt, în existen a universal . Binele, cu neîncetata lui posibilitate de dezvoltare, descoper în acela i timp adâncimea infinit i frumuse ea mereu mai mare a existen ei, spre deosebire de repeti ia spasmodic a r ului. Întrucât n zuin a spre bine e înscris în firea îns i creat de Dumnezeu cel bun, cerul e dat poten ial în inim , de i are lips de ajutorul lui Dumnezeu pentru a se actualiza con tient, fiind în fond comuniune. Virtu ile ca forme ale binelui nu sunt decât formele umane ale însu irilor lui Dumnezeu. "Bunurile de peste fire au ca chipuri i tr s turi prevestitoare diferitele moduri ale virtu ilor celor ce pot fi cunoscute prin fire. Prin acestea Dumnezeu Se face neîncetat om în cei vrednici. Fericit este deci cel ce L-a pref cut în sine, prin în elepciune, pe Dumnezeu, om. C ci dup ce a împlinit înf ptuirea acestei taine p time te prefacerea sa în Dumnezeu prin har. Iar acest lucru nu va înceta de a se s vâr i pururea"[88]. În mod exemplar l-a realizat Hristos, Dumnezeu devenit i om. Iar noi îl realiz m prin puterea lui Hristos, având-L pe El în noi: "Fiin a virtu ii din fiecare este Cuvântul cel unic al lui Dumnezeu; c ci fiin a tuturor virtu ilor este Însu i Domnul nostru Iisus Hristos"[89].

Propriu-zis Hristos este puntea între p mânt i cer i noi ne putem încadra de aici în interiorul acestei pun i, mi cându-ne pe ea, o dat cu mi carea ei, înaintând ferm i stabil în acest interior, nepar sindu-ne pe noi i nepar sind puntea. Exist astfel o continuitate între via a noastr p mânteasc i cea cereasc . Dac ne men inem stabil pe linia aspira iilor ei autentice, ajungem la stabilitatea suprem a ei, care este în Dumnezeu, sau în cer. "Nu ni se va deschide poarta Împ r iei cerurilor, daca n-am b tut la poarta virtu ilor (a fermit ii noastre în bine, n.n.) prin fapte", spune tot Sfântul Maxim[90]. Nu vom ajunge deplin la asem narea cu Hristos, prin întip rirea Lui în noi, dac nu ne-am str duit în aceast direc ie în cursul vie ii p mânte ti. "A a se preg te te cu adev rat tot cel ce vrea s se preg teasc , ca s primim prin virtu i, ca prin ni te culori dumnezeie ti, asem narea exact cu Dumnezeu. A a cheam pe Dumnezeu cum se cuvine cel ce nu ignor cum trebuie chemat Dumnezeu... Iar chemarea este autentica asem nare cu Dumnezeu prin virtu i (virtu ile nu sunt o chestiune individualist , ci un dialog cu Dumnezeu, în care noi chem m pe Dumnezeu i El r spunde venind, n.n). Sau preg tirea este str lucirea ce le vine celor vrednici prin virtu i... A a vom putea s avem pentru totdeauna hainele albe, precum s-a scris" (Apoc. 3, 4, 5, 18)[91].

Îngerii ne cunosc aceste haine albe, iradieri ale purit ii noastre, i ne primesc în comuniunea lor, c ci i ei au aceste haine albe, adic i din ei iradiaz sinceritatea comuniunii ca i din noi. i a a suntem condu i de ei.

---

[88] Quaesc. ad. Thalasium, 22, P.G., 90, 321.

[89] Idem, Ambigua, P.G., 91, 369, 1081.

[90] Epist. I c tre George, prefectul Africii, P.G., 91, 388 C.

[91] Ibid., col. 380 A.

În felul acesta sunt i îngerii martori i ap r tori ai celor ce i-au sp lat hainele în sângele curat al Mielului, cur ind pornirile sângelui lor spre p cat, cu sângele Lui curat plin de pornirea spre comuniunea cu noi, cu sângele Lui, mort pentru p cat sau pentru egoism, de care s-au împ rt it cu folos (Apoc. 7, 14). Ei îi vor conduce în jurul Mielului, unde vor umbla împreun dup El, oriunde va merge El, gândind cu Ei, sim ind cu El, bucurându-se cu El, izvorul ultim al blânde ii i al jertfelniciei (Apoc. 14, 4).

Dar nu numai îngerii buni primesc un rol la definitivarea sor ii unui suflet, ci i to i sfin ii, în frunte cu Maica Domnului, ca i Biserica de pe p mânt. Soarta etern a unui suflet de om st la inima oric rei fiin e create îmbun t ite. Maica Domnului, mucenicii, sfin ii sunt chema i în cânt rile înmormânt rii s se roage lui Hristos ca s Se milostiveasc spre cel decedat i s -l izb veasc de muncile sau de chinurile ve nice.

E o puternic credin c Hristos, Care S-a f cut om din mil pentru to i oamenii, ca pe to i s -i mântuiasc (1 Tim. 2, 4), ca pe to i s -i uneasc i s -i împace întru Sine, în inima Sa cea atotiubitoare (Col. 1, 20; Ef. 1, 10), adic to i s revin la iubirea întreolalt , la care ne-a îndemnat (In. 15, 12), are bucurie i ine seama de aceast manifestare de dragoste a tuturor pentru sufletul aflat în preajma eventualei ve nice pierzanii. Biserica de pe p mânt se roag cu lacrimi lui Hristos i cere lumii îngere ti i Bisericii celor din cer s se asocieze cu ea într-o imens sau cosmic rug ciune c tre Hristos ca s a eze sufletul celui adormit în ceata drep ilor. To i cei vii strân i lâng trupul celui adormit se gândesc cu în elegere la sl biciunile lui i cu o total pornire spre iertare, c ci se gândesc i la sl biciunile lor, i cer iertare lui Hristos pentru ele, ca s fie ierta i i ei. Nu plânsul c au pierdut o rudenie, un cunoscut, un om de ajutor i de valoare st pâne te în mod principal pe cei aduna i la aceasta ocazie, adic nu gândul la trecut, sau la greut ile cu care r mân ei, ci rug ciunea cu lacrimi pentru iertarea lui, pentru neosândirea lui la muncile ve nice. Cel decedat continu s fie, iar soarta lui viitoare îi preocup în mod principal, ea e la inima lor, mai mult decât regretul pentru cel care a fost. Slujba înmormânt rii este o manifestare de dragoste a tuturor pentru cel adormit, de împ care cu el, de rug ciune a tuturor pentru ve nica lui via întru fericire. To i doresc fericirea ve nic a celui decedat, f r nici o umbr de invidie, v zându-l în starea de suprem neputin i a teptare la mila lui Dumnezeu i la rug ciunile semenilor s i. Este o ocazie de izbucnire a tot ce este bun în str fundul fiin elor omene ti. ”Veni i, fra ilor, s d m mortului s rutarea cea mai de pe urm ”. Fiul lui Dumnezeu, pe Care mila pentru oameni L-a mânat s Se fac om Î i vede mila Sa rodit în mila tuturor pentru fra ii lor. Biserica crede cu putere c aceast mil i rug ciune a tuturor, rodit din mila Fiului lui Dumnezeu devenit om pentru noi i din încrederea în mila Lui, nu se poate s nu se resimt în judecata lui Hristos. Întreaga Biseric de pe p mânt – c ci preotul având lâng el comunitatea bisericeasc reprezint toat Biserica cu care e în comuniune – i

cea din cer sunt unite în rug ciune în jurul unui suflet de om. Se arat aci valoarea nepre uit a unui om, dar i importan a comuniunii Bisericii. Fiecare slujb de înmormântare e un prilej de înt rire a unit ii Bisericii în iubire. Sobornicitatea Bisericii este o manifestare de mare importan pentru soarta etern a fiec rui suflet. ”Face i în toat vremea, întru Duhul, tot felul de rug ciuni i de cereri, i întru aceasta priveghea i, rugându-v pentru to i sfin ii”, adic pentru to i membrii Bisericii, ne-a îndemnat Sfântul Apostol Pavel (Ef. 6, 18). i cum în Biserica ce se roag , Duhul însu i Se roag , sau în solidaritatea de corp a Bisericii e Hristos însu i, se poate spune c Hristos însu i mi c prin Duhul S u cel Sfânt Biserica s se uneasc în rug ciune, iar i i iar i, pentru fiecare suflet al unui credincios adormit, pentru c voie te s -l ierte i s -l mântuiasc , dac el însu i a avut credin a în putin a a lui Hristos de a-l mântui i dac vede în rug ciunea multora pentru el c nu a fost cu totul neroditor în via a lor.

Interesul sfin ilor i al îngerilor pentru mântuirea fiec rui suflet, care s-a str duit s vie uiasc dup voia lui Hristos, sau a manifestat la sfâr itul vie ii prin poc in un dor dup comuniunea cu to i în Hristos, trebuie s aib ca resort i plusul de bucurie pe care acest nou suflet îl aduce în comuniunea universal .

Sânul lui Avraam, corturile drep ilor, aflate sub aceea i lumin a lui Hristos, înc lzite de aceea i dragoste a Lui, indic unirea tuturor în iubirea lui Hristos. Cine iube te pe Hristos nu-L mai tr ie te ca obiect, ci ca pe un alt subiect, ca pe subiectul din care iradiaz iubirea nesfâr it , izvorul oric rei iubiri. Dar a tr i pe altul ca subiect înseamn a-l tr i în tine însu i, ca subiect în subiectul t u, mi când subiectul t u. În sensul acesta spune Sfântul Apostol Pavel: ”Nu mai tr iesc eu, ci Hristos tr ie te în mine” (Gal. 2, 20). Dar aceasta se întâmpl în orice iubire. To i cei pe care-i iubesc sunt subiecte în mine, f r s se confunde între ei i f r ca s m confund eu însumi în ei. Îns , între to i pe care-i tr iesc ca subiecte în mine, subiectul central, conduc tor, izvorâtor de voin a nesfâr it de comuniune este Hristos. El, cu marea Lui iubire fa de mine, m face s -i tr iesc pe to i ca subiecte în mine, c ci El îi tr ie te ca subiecte în El însu i. Prin intensitatea culminant a prezen ei lui Hristos în mine, pot tr i i prezen a tuturor celorlal i în mine ca subiecte. Iar tr ind pe altul în care Hristos este sim it prin credin , ca subiect, cu toat intensitatea, îl pot tr i prin acela i eu pe Hristos în mine ca subiect. Îns cel ce face pe Hristos subiect în mine, sau m deschide pe mine ca subiect lui Hristos, i-i une te pe to i cu Hristos în mine, este Duhul Sfânt.

De aceast interioritate reciproc a mea i a lui Hristos i a tuturor în Hristos, realizat prin iubire, vorbe te pe larg Sfântul Maxim M rturisitorul în scrierile sale. ”Iubirea - zice el – egalizând i nivelând deosebirea în voin , ba înaintând chiar la o l udat egalitate, face voin a altuia atât de mult voin a sa i o prefer voin ei sale, pe cât de mult îl respingea înainte i era dispus s se

prefere pe sine... i adunând într-o simplitate i identitate pe to i, nu mai e nici unul în nici un fel desp r it de ceea ce este comun, ci fiecare a devenit unul cu fiecare i to i cu to i i, mai bine zis, cu Dumnezeu, decât întreolalt ”[92]. Aceast iubire care face pe to i ca unul i în care culmineaz virtu ile, nu e posibil decât dac e Dumnezeu în ea ca subiect principal i izvorâtor. ”Ea este poarta prin care intrând cineva ajunge în Sfintele Sfin ilor i se face vrednic v z tor al frumuse ii Sfintei i împ r te tii Treimi”[93]. C ci numai iubirea care une te pe iubitori cu cei iubi i vede în cei din urm adâncimile nesfâr ite înr d cinate în iubirea Sfintei Treimi. Avraam l-a primit pe om ca pe Dumnezeu, fiind ridicat la Dumnezeu pentru faptul c ”a p r sit particularitatea celor împ r i i, nemaisocotind pe alt om altui decât pe sine, ci cunoscând pe unul ca to i i pe to i ca unui”[94]. El vede pe altul în acela i timp una cu sine i deosebit de sine i în aceasta vede Persoanele Sfintei Treimi unite i în acela i timp deosebite. El nu se mai poate cunoa te pe sine în izolare, ci numai în comuniune. Iar aceast cunoa tere este via a. Iadul înseamn singur tate de ghea , de aceea el e extrema împu inare de via . Raiul înseamn , dimpotriv , prezen a intim a tuturor în fiecare, prezen a intim a tuturor în Dumnezeu, Cel infinit în via a i în iubire.

5. Starea sufletelor între judecata particular i cea universal

Sfânta Scriptur i Sfin ii P rin i, vorbind despre via a viitoare, despre cea fericit i cea chinuit , nu precizeaz totdeauna dac vorbesc despre cea care urmeaz imediat dup moarte sau despre cea de dup judecata din urm . Totu i atât Sfânta Scriptura, cât i scrisul duhovnicesc r s ritean vorbesc atât de o via a fericit i de una chinuit , care încep imediat dup moarte pe baza unei judec i, cât i de cea fericit sau de cea chinuit care urmeaz dup judecata din urm . Pentru via a corespunz toare faptelor din trup de dup moartea fiec rui om, a se vedea între altele în Sfânta Scriptur : Filip. 1, 23; 2 Cor. 5, 10; Evr. 9, 27; iar pentru cea de dup judecata universal : Mt. 24, 31-46 .a. În scrisul duhovnicesc patristic se mai vorbe te atât despre luarea în primire a fiec rui suflet de c tre demoni sau îngeri imediat dup moarte, cât i de judecata lui Hristos, de la sfâr itul lumii, potrivit faptelor fiec ruia. În general descrierile patristice înal fericirea primit la judecata din urm cu mult peste fericirea de dup moarte[95].

---

[92] Ep. II c tre Ioan Cubicularul. I.G., 91, 400 AB.
[93] Idem, ibid., col. 404 A.
[94] Idem, ihid., col. 400 D.
[95] Vezi i la Sfântul Ioan Damaschin, De fide orth., P.G., 94, 1228.

Despre fericirea primit imediat dup moarte, de sufletele care au slujit lui Dumnezeu în via a p mântease , d m câteva afirma ii ale Sfântului Ioan Gur de Aur. Acesta ferice te pe episcopul Filogonie c s-a mutat la ”via a netulburat ”, unde ”vasul” nu mai sufer naufragiu, unde nu mai e ”întristare, nici durere”, unde nu sunt ”boli i patimi i pricini de p cate”, unde nu mai e ”al meu i al t u, acest cuvânt rece, care introduce în via   toate relele i a n scut nenum rate r zboaie”. Îl ferice te c , l sând cetatea aceasta, ”s-a urcat la o alt cetate, la cea a lui Dumnezeu, i p r sind Biserica aceasta petrece în cea a celor întâi n scu i i scri i în cer, i l sând s rb torile noastre s-a mutat la s rb toarea îngerilor” (Evr. 12, 22-24). C ci Sfântul Pavel nume te pe cele de acolo i s rb toare ”nu numai pentru mul imea puterilor de sus, ci i pentru bel ugul bun t ilor i pentru bucuria i veselia necontenit ”. E o s rb toare f r sfâr it, unde ”în loc de bel ug de grâu, de orz, de fructe e peste tot numai rodul Duhului: iubire, bun tate, blânde e; în loc de b rba i vesti i si frumos îmbr ca i, zeci de mii de îngeri, mii de arhangheli, cete de prooroci, adun ri de drep i”; iar în mijlocul tuturor se vede Împ ratul, ”pe Care cei de fa   Îl v d neîncetat, pe cât pot ei s vad , iar Acela îi împodobe te pe to i cu str lucirea slavei Sale”[96]. Dac orice întâlnire este o s rb toare, cum zice scriitorul francez St. Exupery (La fête de rencontre), în cer vom tr□i s□rb□toarea suprem□, pentru c□vom tr□i întâlnirea atotfericit cu Dumnezeu i cu to i semenii no tri.

Înc de aci se vede c exist o deosebire de grad între fericirea de dup judecata particular , când nu ne vom întâlni cu to i oamenii care au tr it pe p mânt în credin   în Hristos, i cea de dup judecata universala, când ne vom întâlni cu to i.

În ce prive te nefericirea de dup judecata particular , ea e descris de unii teologi ortodoc i aproape numai ca o anticipare a chinurilor cu mult mai mari de dup judecata din urm . Mitropolitul Marcu Eugenicul din Efes spune: ”Astfel chiar i p c to ii extremi, de i se chinuiesc în parte, n-au c zut chiar în chinuri”[97]. Iar în alt parte tot el spune: ”Sufletele celor pleca i cu p cate de moarte sunt închise în iad ca într-o închisoare, dar înc nu sunt chinuite de acum în focul general, ci, avându-l pe acesta ca înaintea ochilor, sufer amarnic de vederea lui, în a teptarea de a c dea sigur în el”[98].

Dup înv tura ortodox , un element care face mai mic fericirea drep ilor de dup judecata particular decât cea de dup judecata universal , este c ei vor primi fericirea la judecata universal împreun cu to i cei ce vor crede. Însu i Avraam, care are în sânul lui pe to i cei ce merg dup moarte la fericire (Evr. 11, 40), va primi fericirea deplin numai la judecata din urm . E implicat aci o solidaritate între cei ce cred în Hristos, adic în putin a Lui de a ne uni pe

[96] Sfântul Ioan Gur de Aur, P.G., 48, col. 749-750.
[97] Oratio altera de igne purgatorio, în: Patrologia orientalis, tom. XV, p. 119.
[98] Responsio ad quaestiones latinorum, ibid., p. 163.

to i prin iubirea Lui. Nu poate fi cineva deplin fericit de bun t ile primite de la Dumnezeu dac nu se bucur de ele împreun cu al ii, împreun cu to i. Bun t ile lui Dumnezeu î i actuatizeaz tot cuprinsul lor numai prin împreun -bucuria de ele. E pus din nou în relief aci importan a comuniunii între to i, ca valorificare, ca rodire deplin a comuniunii cu Dumnezeu, prin contribu ia accept rii ei de c tre fiecare. Acest element a fost dezvoltat apoi în tradi ia Bisericii ortodoxe în faptul c în starea provizorie multe suflete pot fi scoase de la iad prin rug ciunile celor vii i în faptul c sfin ii pot ajuta prin rug ciunile lor, pe cei vii i pe cei mor i în p cate, ceea ce nu se mai întâmpl dup judecata universal .

In catolicism, s-a dezvoltat îns o alt concep ie despre starea sufletelor dup moarte, care în perioada scolasticii apare deplin format . S-a dezvoltat anume concep ia despre o stare a sufletelor care pentru sfin i e fericire des vâr it îndat dup moarte, pentru cei deceda i cu p cate de moarte e un chin deplin, iar pentru cei ce s-au poc it de p catele de moarte, dar nu au apucat s dea în cursul vie ii satisfac ia pentru pedepsele temporale cu care au r mas greva i, e un foc purgator care dup ce îi cur a îi trece la fericirea deplin înainte de judecata universal , printr-o suferire a acelor pedepse f r voia lor.

Al doilea element care, dup înv tura ortodox , deosebe te starea sufletelor dup judecata particular de cea de dup judecata universal , este c atât fericirea, cât i chinurile vor fi purtate dup judecata din urm nu numai de suflete, ci i de trupurile înviate. Aceasta înseamn iar i o completare a fericirii i a chinurilor. E de men ionat importan a ce se acord prin aceasta trupului, adic persoanei totale. Faptul acesta nu se ia în considerare în catolicism, ceea ce diminueaz importan a persoanei ca întreg concret. În mod ciudat în înv tura catolic care nu distinge starea de dup judecata particular de cea de dup judecata universal , se face sim it pe de o parte o tendin spre individualism i, pe de alta, o tendin spre spiritualismul abstract, suprapersonal, ceea ce înseamn o anumit contradic ie.

Nota abstract a teologiei catolice în acest punct se arat i în faptul c în Occident, începând cu scolastica, fericirea drep ilor a fost v zut în contemplarea esen ei divine. În aceast contemplare, persoana îns i se terge într-o oarecare m sur , ceea ce înseamn i un anumit neinteres pentru comuniune. Acest neinteres pentru comuniune nu mai e de fapt o deriva ie a individualismului, ci a ie irii persoanei într-un plan al esen ei, sau al abstrac iunii, întrucât esen a nu exist în concret decât ca ipostas i în cazul esen ei spirituale ca persoan . i cum esen a nu poate fi contemplat în mod real decât în ipostas, contemplarea ei în sine este mult o gândire abstract la ea. Dar acest fapt e posibil s se întâmple i în via a p mânteasc i deci i dup judecata particular , nefiind necesar pentru aceasta comuniunea universal de

dup judecata universal [99]. Pe de alt parte esen a nu poate fi contemplat nici în ipostas. C ci a o contempla înseamn a o cuprinde. Dar esen a divin nu poate fi cuprins , fiind o realitate abisal . Prezentarea acestei înv turi de c tre latini în sinodul de la Floren a a obligat pe delega ii Bisericii ortodoxe s precizeze c , potrivit înv turii Sfin ilor P rin i, nici o creatur nu poate vedea esen a divin , ci numai slava lui Dumnezeu. ”C ci ceea ce se cunoa te dup esen – a spus Marcu Efesanul – întrucât e cunoscut, e cuprins de cunosc tor. Dar Dumnezeu nu e cuprins de nimeni, prin fire, c ci este de necuprins”[100]. Cu Dumnezeu se poate avea o comuniune ca persoan , dar nu poate fi cuprins printr-o cunoa tere exhaustiv .

Biserica romano-catolic manifest prin aceast înv tur mai mult o încredere în deplina cognoscibilitate a esen ei lui Dumnezeu, deci un catafatism vecin cu ra ionalismul natural i cu tratarea lui Dumnezeu ca un obiect supus ra iunii naturale; în al doilea rând ea afi eaz prin aceasta o idee static despre cunoa terea lui Dumnezeu; în al treilea rând, ideea c cunoa terea lui Dumnezeu, fiind o chestiune de ra ionament corect i nu de comuniune, nu mai st într-o leg tur cu realizarea comuniunii între to i cei ce cred dup judecata din urm . Deci fericirea deplin a cunoa terii perfecte poate fi ob inut de suflet îndat dup moarte, într-o izolare a ra iunii, sau într-un fel de trecere a spiritului din categoria persoanei într-un plan impersonal.

Prin aceast concep ie se urm rea s se dea un suport înv turii catolice c soarta sufletelor este stabilit definitiv i deplin de la judecata particular : sfin ii primesc toat fericirea, p c to ii nepoc i i, toat pedeapsa, iar cei cu p cate pentru care au f cut poc in i spovedanie, dar au r mas cu pedepsele temporale ale lor neachitate, se duc în purgatoriu, unde dup cur irea automat printr-un foc material, sau quasi-material, suportat asemenea unor obiecte, vor dep i sigur suferin a lor; c ci în cursul acestei cur iri ei se afl în starea de gra ie i sunt siguri c vor ajunge la contemplarea esen ei divine.

---

[99] Aceast înv tur a fost definit oficial de papa Benedict XII la 1331 în bula Benedictus Deus, contra papei Ioan XXII, care sus inuse c sufletele dup moarte, dac sunt lipsite de orice p c to enie, sunt primite în cer, dar de viziunea esen ei divine nu se vor împ rta i decât dup judecata din urm . (P. Bernard, Ciel, art. în Dict. de Théol. Cath. II, p. 2510).

[100] Marci Epheseni, Responsio ad quaestiones latinorum, Patrologia orient. tom. XV. 1927, p. 157: ”Fiin a divin nu poate fi cuprins decât de Unul N scut i de Duhul Sfânt”, spune Sfântul Vasile cel Mare (Adv. Eunomiuin, lib. 1, 14; P.G., 29, col. 544). Marcu Efesanul aminte te de axioma P rin ilor: nu po i vedea decât dac ai ceva din ceea ce vezi i cuno ti. Vezi lumina din afar prin lumina ce o ai în ochi. Deci a vedea fiin a divin înseamn a se împ rta i de ea, ceea ce e cu neputin . În i i serafimii v d str lucirea, slava, energiile divine, pentru c de ea se împ rt esc (op. cit., p. 160).

Teologiei catolice, necunoscând decât gra ia creat , îi e dificil s spun prin ce poate contempla omul esen a divina. Concluzia nu poate fi decât panteismul.

Fixarea sor ii definitive a sufletelor prin judecata particular nu mai acord nici un rol ideii de comuniune în determinarea definitiv a sor ii lor.

Considerentul pentru care în înv tura r s ritean fericirea i chinurile de dup moarte nu pot fi depline înainte de înviere, din lipsa trupului, î i pierde i ea importan a pentru aceasta teologie, prin faptul ca sufletele care sufer în iad, pe lâng chinurile spirituale suport i chinuri fizice, iar sufletele din purgatoriu pot suferi chinul exterior al focului cur itor concomitent cu o stare de gra ie[101]. Aceasta înseamn a vedea în suflet un element fizic, obiectual.

Astfel, pe lâng individualism i abstrac ionism, a treia implica ie legat de înv tura despre nedeosebirea între fericirea i chinurile primite de suflete f r trup i cele primite în trup dup înviere, înv tur înt rit de considerarea fericirii drept contemplare mai mult filosofic-ra ional a esen ei divine ca obiect, e un fel de materializare general a sufletului.

Înv tura ortodox c dup învierea cu trupurile fericirea din rai i nefericirea din iad vor fi mai mari, implic o în elegere a fericirii i a nefericirii ca comuniune sau ca necomuniune, care sunt tr ite de persoana total constând din suflet i trup. Aceasta face ca sufletele din iad s sufere i din cauza c sunt legate de trupurile lor neînduhovnicite[102].

În înv tura Bisericii romano-catolice rela ia între om i Dumnezeu înceteaz de a mai fi o rela ie de comuniune sau de necomuniune, adic o rela ie proprie persoanelor. Dumnezeu e contemplat de unele suflete ca o esen printr-o ra iune impersonal , transcendentala, în care înduhovnicirea culminând în iubire nu- i g se te nici un rol. Poate c în leg tur cu aceast înv tura s-a dezvoltat ivirea ra iunii transcendentale impersonale a filosofiei occidentale. Fericirea acestei contempl ri e de ordin impersonal, în vreme ce pedepsele

---

[101] Despre ”pedepsele sim ului” din iad, adic despre pedepsele suportate oarecum fizic din partea unui foc material, cit m: ”Numele de pedepse ale sim ului li s-a dat acestor al doilea fel de pedepse ale celor din iad, pentru ca principala suferin a de aceast natura vine de la obiecte materiale sensibile”. ”În mod general trebuie sa se admit c sufletele i demonii în iad sunt tortura i real i fizic într-un anumit fel de c tre creaturi, instrumente ale lui Dumnezeu, i în aceasta const pedeapsa sim ului”. (M. Richard, Enfer. Synthèse de l’enseignement théologique, art. în Dict. de Théol. Cath., tom. V, 1, col. 103 urm.).

În ce prive te pedepsele sim ului din purgatoziu, dup Conciliul din Floren a romano-catolicii au perseverat în doctrina lor i marii teologi vorbesc curent de focul purgatoriului ca de un lucru neîndoielnic. Totu i s-au ferit de a condamna opinia grecilor, din pricina autorita ii Conciliului de la Floren a. (A. Michel, Feu du purgatoire, art. în Dict. de Théologie Cath., tom. V, 1, col. 2746). Despre deosebirile dintre ortodoc i i catolici cu privire la purgatoriu, rai, iad, a se vedea mai pe larg studiul nostru: ”Starea sufletelor dup judecata particular în înv tura ortodox i carolic ”, în: ”Ortodoxia”, an. V, nr. 4, 1953, p. 545-615.

[102] Sfântul loan Gur de Aur, Omil. XIV, cap. 8, la Ep. c. Rom.: ”Când vom sili trupul s - i cunoasc rânduiala sa, vom face i trupul duhovnicesc, precum dac ne trând vim, chiar i sutletul îl vom face trupesc... In tine este a face trupul duhovnicesc, sau sufletul trupesc”.

materiale ve nice suferite de alte suflete, sau cur irea lor printr-un foc quasi-material, propor ional ca timp i intensitate cu petele lor, le face i pe acelea asemenea unor obiecte. Aceast mentalitate vede totul într-un spirit obiectual. Focul cur itor al purgatoriului înceteaz automat când petele s-au ters, dar nu poate fi f cut de Dumnezeu s opereze cur irea mai repede sau mai încet, în acord cu unele modific ri în con tiin a sufletelor supuse lui. Aceasta face i din Dumnezeu o realitate mai pu in personal , vecin cu esen a panteist supus anumitor legi. Caracterul de subiect al omului i al lui Dumnezeu e în general nesocotit în mod grav. P catul e socotit mai mult ca o pat exterioar decât ca o atitudine de con tiin , ca o rela ie între subiectul uman si subiectul divin. E curios îns c acest foc în a c rui ac iune nu poate interveni Dumnezeu poate fi f cut s ac ioneze mai repede prin indulgen ele papale. Dar poate c i aici, în m sura în care nu rug ciunea, ci decretul de la distant u ureaz soarta acestor suflete f r intrarea într-o comuniune personal cu fiecare, apare for a unei institu ii suprapersonale care lucreaz prin interven ia reprezentantului ei.

În rezumat, omul contempl pe Dumnezeu ca obiect i Dumnezeu trateaz sau las pe om s fie tratat ca obiect, deci unul pe altul se fac obiect, ceea ce înseamn ca sunt concepu i în esen ca obiecte.

Din aceast concep ie rezult c soarta sufletelor se fixeaz prin judecata particular a lui Dumnezeu – efectuat i ea dup criteriul strict justi iar – ca o stare care nu mai d putin a nici unei manifest ri de libertate dup aceea nici lui Dumnezeu, nici sufletelor. Cei condamna i la iad r mân în iad în aceea i deplin osând , cei trimi i la rai r mân etern în aceea i stare de perfect fericire, acordat lor printr-o judecat de caracter justi iar. Cei ce mor dup m rturisirea p catelor grele, ale c ror pedepse eterne au fost iertate, dar care n-au apucat s pl teasc pentru pedepsele temporale cerute de p catele grele i u oare, merg la purgatoriu, de unde ies în mod automat dup ce au pl tit în focul purgatoriului pentru aceste pedepse. Fixate juridic, deci imutabil, în iad, supuse unei purific ri juridico-obiectuale automate în purgatoriu, pierdute filosofic-impersonal în contemplarea esen ei divine în rai, orice leg tur între ele i credincio ii de pe p mânt, orice înrâurire a celor de pe p mânt prin rug ciunile lor este exclus , cum e exclus orice ajutorare a acestora prin rug ciunile sfin ilor, ca i orice u urare a sor ii celor din iad sau din purgatoriu prin rug ciunile sfin ilor i ale credincio ilor de pe p mânt.

Fa de aceast fixitate a iadului i fa de derularea automat reprezentat de purgatoriu, în raportul între Dumnezeu i suflete dup judecata particular , înv tura ortodox se caracterizeaz printr-o anumit fluiditate în care libertatea î i p streaz un rol, întrucât î i p streaz un rol i iubirea. Cei din rai pot ajuta celor de pe p mânt i celor din iad prin rug ciunile lor, multe suflete din iad pot fi eliberate prin rug ciunile sfin ilor i ale celor de pe p mânt, iar ma ina purificatoare automat a purgatoriului nu exist .

Fixit ii juridico-obiectuale lipsite de mi care a st rii sufletelor, înv tura r s ritean îi opune un raport personal, duhovnicesc, dinamic-comunitar între Dumnezeu i om i deci între to i cei pleca i din via a de aici i cei de pe p mânt, ceea ce are ca urmare o stare nedeplin fixat într-o fericire sau nefericire deplin a sufletelor dup judecata particular i, de aceea, o deosebire între aceast stare i cea de dup judecata universal , care va fi o definitivare în fericirea sau nefericirea deplin . Comunicarea între cei vii i cei pleca i, între credincio ii de pe p mânt i sfin i, se reflect i în Liturghie.

Dar aceast enun are general a în elegerii deosebite a st rii sufletelor dup moarte în Ortodoxie i a putin ei de modificare a acestei st ri înainte de judecata universal trebuie ar tat în concret prin felul cum în elege ea starea sufletelor din rai i a celor din iad, cât i prin motivele pentru care Ortodoxia nu admite purgatoriul.

a. Sporirea în comuniunea cu Dumnezeu a sufletelor celor deceda i în credin .

Sufletele care la judecata particular au fost g site capabile de comuniunea cu Dumnezeu nu sunt fixate într-o stare de contemplare imobil i individual a esen ei divine, ci într-o comuniune de iubire cu Sfânta Treime i întreolalt mult superioar celei de pe p mânt. Ele v d fa a lui Hristos i se afl neizolate între ele. Ele laud împreun slava lui Dumnezeu i slujesc împreun înaintea tronului dumnezeiesc; iar Hristos le conduce la izvoarele vie ii, adic tot mai adânc în iubirea Sa din care sorb f r ca ea s sece vreodat (Apoc. 7, 9-17; 15, 2-3). Nu este o contemplare nemi cat , ci o manifestare de iubire i din partea drep ilor i a lui Dumnezeu cel în Treime. Aceast comuniune, de i e de acum statornica, vrea s fie mereu mai adânc , ceea ce e propriu comuniunii. Ea are o statornicie fiind comuniune, dar în acela i timp tot ca comuniune are i o mi care în ea spre o treapt mai adânc , fiind o ”mi care stabil ”, sau o ”stabilitate mobil ”, cum spun Sfântul Grigorie de Nyssa i Sfântul Maxim M rturisitorul. Un mare salt în aceast mi care se va realiza dup judecata din urm . Baza acestei mi c ri stabile este d ruirea tot mai mare a lui Dumnezeu prin energiile Sale necreate. ”Tinzând totdeauna s conceap o plenitudine i mai mare, s dep easc toate limit rile conceptuale care ar determina ra ional pe Dumnezeu, teologia ortodox refuz s acorde naturii divine caracterul unei esen e închise în ea îns i. Dumnezeu, o esen în trei Persoane, e mai mult decât esen a. El debordeaz esen a Sa i Se manifest în afar de ea, Se comunic fiind incomunicabil prin natur . Procesiunile Dumnezeirii în afara esen ei, debord rile plenitudinii dumnezeie ti sunt energiile, mod de existen propriu lui Dumnezeu, întrucât revars plenitudinea dumnezeirii Sale prin Duhul Sfânt peste to i cei ce sunt capabili s le primeasc . De aceea cântarea

Rusaliilor nume te pe Duhul Sfânt ”râul Dumnezeirii care curge din Tat l prin Fiul”[103].

Dumnezeu nu st pasiv în fa a unei ra iuni care-L contempl , ci i Se comunic omului prin iubire, f când sim it ini iativa Lui în actul nesfâr it al d ruirii de Sine. Ca Persoana, sau ca Treime de Persoane unite într-o suprema iubire, Dumnezeu e o adâncime de via i de iubire de care sufletul vrea s se împ rt easc tot mai mult, iar Dumnezeu Se comunic tot mai mult, sufletul sporind nu numai în cunoa tere, ci în toat fiin a sa, în unire tot mai adânc , în asem nare tot mai mare, în îndumnezeire tot mai înaintat . Dumnezeu e cunoscut în lumin , dar nu teoretic, ci cu toata fiin a ca mister. El e cunoscut în realitatea Lui insondabil ca plin de sens i ca izvor al tuturor sensurilor, întrucât e cunoscut ca izvor inepuizabil de via i de iubire. De aceea nu e închis în Sine, ci tr it în totalitatea Lui i totu i între inând în suflete o sete de a-L experia tot mai mult, de a se împ rt i de El tot mai mult, r mânând ve nic indefinibil conceptual, necuprins în esen a Lui, izvor abisal al infinit ii iubirii, puterii, vie ii pe care o comunic [104]. Acest mod dinamic de a Se comunica f pturilor, f r s Se epuizeze ca Treime de Persoane unite în afec iunea nem rginit a iubirii des vâr ite, a fost exprimat de teologia ortodox prin înv tura despre energiile necreate, prin care Dumnezeu Se d ruie te întreg, dar mereu în alte moduri i f r s Se epuizeze i mereu ca manifestând aceea i iubire. Dar Dumnezeu comunicându-Se în aceste energii tot mai mult, pe m sura celor capabili s le cunoasc , nu numai c nu Se epuizeaz pe Sine niciodat , ci ne i înal prin aceasta la cunoa teri, la experien e i la st ri de fericire tot mai înalte. De aceea sfin ii vor progresa la infinit în împ rt irea de ele în via a viitoare, sau în comuniunea cu Dumnezeu, f r s ajung vreodat s le cuprind în întregime i s se sature de Dumnezeire, sau s se plictiseasc de o monotonie în experierea ei. Sfântul Grigorie Palama spune: ”Îl voi întreba deci pe acesta (pe Varlaam): nu vor înainta sfin ii în vederea lui Dumnezeu în veacul viitor la nesfâr it? Este v dit oricui c la nesfâr it[105]. C ci i despre îngeri ne-a transmis t lm citorul-celor-cere ti-Dionisie c înainteaz pururea în ea, devenind mai înc p tori pentru o iluminare mai clar prin primirea uneia anterioare”[106].

---

[103] Vl. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient,* Paris, Aubier,1944, p. 239.

[104] Sfântul Maxim M rturisitorul, *Capete gnostice,* I, 49, Filoc. rom. II, p. 14(”Dumnezeu este de infinite ori infinit deasupra tuturor celor ce sunt, atât a celor care particip , cât i a celor participate”; II, 48: ”toat via a, nemurirea, simplitatea, neschimbabilitatea i infinitatea sunt în jurul lui Dumnezeu”, nu Dumnezeu însu i” (Filoc. II, p. 139).

[105] Despre des vâr irea progresiv de dup moarte, cel dintâi a vorbit Clement din Alexandria *(Stromata* 7, 3).

[106] *Ierarhia cereasc* , 4, 2, P.G., 3, 180 A. Sfântul Grigorie Palama, Cuvânt *pentru isiha ti, al doilea din cele din urm ,* în ed. Hristou, tom. 1, p. 517. Sfântul Maxim

b. Comuniunea drep ilor întreolalt i a Bisericii de pe p mânt cu ei.

Dar iubirea lui Dumnezeu, de care se bucur sfin ii, fiind iubirea celor trei Persoane dumnezeie ti des vâr it unite, nu se poate s nu produc în ei i o iubire întreolalt , mai ales c ei sunt împreun recapitula i în Hristos. Aceasta nu înseamn c nu exist deosebire în m rimea capacit ii lor de a se împ rt i de Hristos. Sfântul Maxim M rturisitorul spune: ”Întreab unii dintre cei iubitori de înv tur : în ce va consta deosebirea dintre loca urile i f g duin ele ve nice (In. 14, 2)? Se vor deosebi dup a ezarea local sau dup calitatea i cantitatea duhovniceasc proprie fiec rui loca ? Unora li se pare adev rat prima p rere, altora a doua. Dar cel ce a cunoscut c ”Împ r ia lui Dumnezeu este în l untrul vostru” (Lc. 17, 21) socote te adev rat p rerea a doua”[107].

In alte p r i Sfântul Maxim înf i eaz mai direct multele grada ii ce exist între cei de la fericirea ve nic i progresul tuturor în ea: ”C ci tot celui ce are, zice, se în elege darul bun t ilor viitoare, i se va da i i se va ad uga gustarea bun t ilor ve nice. C ci Dumnezeu, Domnul nostru, fiind bogat, niciodat nu sfâr e te s împart celor ce-L iubesc pe El darurile dumnezeie ti ale cuno tin ei, pe care nu le putem nici numi în veacul acesta, pentru în l imea i m rirea lor, dac e adev rat ce spune despre fericirea din urm marele apostol, c ea e mai presus de orice nume ce se nume te nu numai în veacul de acum, ci i în cel viitor”[108].

Dar iubirea drep ilor întreolalt trebuie s se îndrepte i spre cei de pe p mânt, cu care de asemenea se afl într-un anumit grad recapitula i în Hristos, adic sc lda i împreuna în iubirea Lui. Iar iubirea fa de cei ce au lips de ajutor const în a-i ajuta. De aici decurge c sfin ii ajut pe cei de pe p mânt în greut ile lor pentru a le învinge i mai ales în trebuin a lor de mântuire. Aceasta urmeaz i din faptul c ei se resimt în fiin a lor de toat preocuparea lui Hristos

---

M rturisitorul, pentru a împ ca mai bine stabilitatea sfin ilor în comuniunea cu Dumnezeu, cu mi carea continua în ea, spune odat c pân când sufletul ajunge la m sura plin t ii lui Hristos, se hr ne te cu bun t ile lui Dumnezeu pentru cre tere; ajuns odat acolo, se hr ne te cu dulcea a nesfâr it a acelei hrane pentru a se men ine în des vâr irea deiform (*Capete gnostice* 11, 88; Filoc. 11, p. 203). Dar alt dat , Sfântul Maxim zice: ”A adar aici, aflându-ne în stare de activitate, vom ajunge la sfâr itul veacurilor, luând sfâr it puterea i lucrarea prin care activ m. Dar în veacurile ce vor veni, nu vom fi în activitate, ci în p timire, i de aceea nu vom ajunge niciodat la sfâr itul îndumnezeirii noastre. C ci p timirea de atunci va fi la nesfâr it i nu va fi nici o ra iune care s hot rniceasc îndumnezeirea la nesfâr it a celor ce o p timesc” *(Quaest. ad Thalas.* 59, P.G., 90, 609). Sfântul Maxim leag strâns îndumnezeirea nesfâr it , de putin a tr irii ei la nesfâr it ca dar al lui Dumnezeu, i nu ca produs de efortul omului. i nu se poate nega capacitatea infinit de gustare a unui dar infinit, din partea omului. Iar în alt loc Sfântul Maxim precizeaz c aceast p timire, sau tr ire a unui dar infinit, nu înseamn o nesim ire, ci faptul de a putea sim i la nesfâr it un dar, sau o stare primit ca dar i neprodus de puterile naturale ale drep ilor.

[107] *Capete gnostice*, II, 89, Filoc. II, p. 204.

[108] *Ambigua,* PG., 91, col. 1361-1364.

pentru ajutorarea i mântuirea celor de pe p mânt. Dac ei ”merg dup Miel oriunde Se duce El” (Apoc. 14, 4) i dac El a spus: ”Iat Eu cu voi sunt în toate zilele pân la sfâr itul veacului”, sfin ii sunt i ei duhovnice te cu noi, pentru c Hristos nu e singur niciodat .

A a cum îngerii din cer au bucurie de orice suflet care se str duie te în vederea mântuirii, pentru c Domnul însu i are aceast bucurie, deci trebuie s se întristeze de cel ce nu- i lucreaz mântuirea, acela i interes trebuie s i-l manifeste i drep ii, care vor fi ”ca îngerii în cer”.

Sfin ii sunt aproape de Hristos, ”au îndr zneal ”[109] la El. Iisus i-a declarat prietenii Lui (In. 15, 14) i i-a asigurat: ”Dac r mâne i întru Mine i cuvintele Mele r mân întru voi, ve i cere orice ve i vrea i se va împlini vou ” (In. 15, 7). ”Cere i i ve i primi, ca bucuria voastr s fie deplin ” (In. 16, 24). Pe baza acestor asigur ri ale Domnului, *Biserica este convins c sfin ii pun aceast îndr zneal a lor în slujba iubirii fa de cei ce au nevoie de ajutor i a mântuirii lor, cerând* acest ajutor *i mântuirea acestora de la Hristos,* cum a cerut Avraam (Fac. 18, 23-33). C ci numai a a ”bucuria lor este deplin ”. Numai când ne vor vedea mântui i împreun cu ei, la sfâr itul lumii, vor lua i ei în deplin tate bucuria ve nic (Evr. 11, 40). C ci bucuria e cu atât mai mare cu cât e împ rt ita de mai mul i, i deci Dumnezeu e cunoscut într-o bog ie cu atât mai deplin cu cât str luce te în mai multe suflete, dac ”Împ r ia cerurilor e în l untrul nostru”.

Încrez tori în aceast iubire a lor pentru noi i în îndr zneala lor c tre Hristos, Biserica i noi to i care suntem m dulare ale ei le *cerem sfin ilor s se roage lui Hristos pentru noi.* Nu le cerem s ne dea de la ei ajutorul i mântuirea, c ci ca oameni nu au de la ei nimic, ci totul de la Hristos, i ei au mai mult ca to i aceast con tiin . Le cerem numai s se roage lui Hristos, ca sa ne dea nou cele de folos în via a aceasta i mântuirea ve nic .

Dar dac -i socotim uni i cu Hristos i dac le cerem rug ciunile lor c tre Dumnezeu pentru noi, le aducem i o cinstire i o laud pentru bog ia de daruri la care au ajuns în Hristos, prin m rturia ce au dat-o lui Hristos în via prin cuvântul i via a lor. L udându-i i cinstindu-i pe ei, Îl l ud m pe Hristos însu i, Care i-a umplut de atâta str lucire, care a ridicat umanitatea lor la atâta des vâr ire în El. Cinstea, lauda lor e nedesp r ita de lauda adus lui Hristos, c ci str lucirea lor nu e decât str lucirea lui Hristos, de i ea a pus în relief frumuse ea culminant a umanit ii lor generale i personale i de i ei au devenit subiecte ale acelei str luciri.

Mai mult, chiar lauda adus lor e în mod principal laud adus lui Hristos, c ci El e cauza prim i principal a str lucirii lor. Hristos apare cu atât mai str lucitor i mai vrednic de ream rire, cu cât lucrarea Lui î i arat mai

[109] Evagrie Monahul, *Schi duhovniceasc* , Filoc. rom. I, p. 46: ”Gânde te-te apoi i la bun t ile ce a teapt pe drep i: la îndr znirea cea c tre Dumnezeu i c tre Iisus Hristos, în fa a îngerilor, arhanghelilor, puterilor i a întregului popor din Împ r ia cerurilor”.

mult rodirea în firea omeneasc . Izolat, Hristos nu i-ar ar ta slava Lui nici în iubirea de oameni, nici în rodnicia iubirii i lucr rii Sale mântuitoare i îndumnezeitoare. Un gospodar î i pune în relief vrednicia lui în gospod ria sa înfloritoare, în vrednicia slujitorilor s i; o mam î i pune în relief iubirea sa roditoare în fiin a mul ilor S i copii bine-crescu i. De aceea ne-a înv at Hristos s cerem în rug ciunea ”Tat l nostru”, ”s se sfin easc numele Lui”. E vorba de sfin irea acestui nume prin oameni, c ci dac El S-ar mul umi cu sfin enia ce o are în Sine, aceasta n-ar forma un obiect al rug ciunii noastre. De aceea ne-a îndemnat Iisus: ”A a s str luceasc lumina voastr înaintea oamenilor, ca, v zând ei faptele voastre cele bune, s sl veasc pe Tat l vostru cel din cer” (Mt. 5, 16).

Prin oameni se arat sfin enia i slava lui Dumnezeu. i de aceea ei sunt datori s se str duiasc pentru aceast punere în eviden a sfin eniei i a slavei lui Dumnezeu, prin via a lor. Dar pe cei ce fac ar tat slava i sfin enia lui Dumnezeu, îi sl ve te i îi sfin e te i Dumnezeu. Ea nu le r mâne acestora exterioar . Eficacitatea ei real se arat în faptul c ridic la starea slavei i sfin eniei îns i umanitatea lor. Con tien i c cinstirea ce li se aduce lor e pentru slava i sfin enia lui Dumnezeu, care poleie te i umanitatea lor, sau se întip re te în ea i iradiaz din ea, sfin ii r mân într-o stare de smerenie culminant . Ei nu- i v d ei în i i aceast slav i sfin enie, c ci simt mai mult decât to i c ea nu e de la ei, ci o v d ceilal i. Iar când li se atribuie lor, ei nu recunosc aceasta. Ei fac o distinc ie între ei i slava i sfin enia lui Dumnezeu, o distinc ie între ei ca oameni i aceast slav , în a a fel c numai al ii o v d ca devenit proprie i lor, dar ei nu v d. De aceea, lauda lor în Biseric e posibil numai pentru c ei nu ne pot opri de la aceasta, nefiind în mod vizibil de fa . Ei pot fi l uda i numai într-o absen vizibil a lor. Mai bine zis, ei sunt prezen i în Biseric în zilele de s rb toare, sau de câte ori sunt cinsti i i l uda i, dar sunt prezen i într-o form în care nu ne pot opri vizibil s -i l ud m, dar ne pot ajuta prin rug ciunile lor c tre Dumnezeu. Ins chiar smerenia lor invizibil în vremea l ud rii lor, iradiind spre noi, ne d o for i mai mare ca s -i l ud m.

Dar faptul c lor nu le place s -i cinstim i s -i l ud m, nu înseamn c noi nu trebuie s o facem aceasta. Noi îi cinstim ca s l ud m pe Hristos, a C rui lucrare i-a dovedit eficien a prin rodirea sa în ei; îi cinstim, cinstind criteriul dup care trebuie s lucr m i noi. Lumea protestant refuzând cinstirea sfin ilor, manifest o total neîncredere în capacitatea omului de a face prin ea roditoare i ar tat lucrarea lui Hristos i obliga ia fiec ruia de a conlucra cu Hristos pentru a rodi lucrarea Lui în ei. Se manifest în aceasta un scepticism nu numai referitor la om, ci i la eficien a lui Hristos. Mântuirea oamenilor nu se realizeaz f r întâlnirea activ dintre Dumnezeu i om, printr-un act de putere a lui Dumnezeu asupra omului ca obiect, ca bu tean, fie în via a aceasta, fie în cea viitoare. Totala depreciere a omului, ca f ptur a lui Dumnezeu, nu se poate s nu se r sfrâng i asupra lui Dumnezeu.

Dar umanitatea fiecăruia se realizează în Hristos într-o solidaritate cu toţi semenii. Toţi mărturisesc despre valoarea fiecărui om, în solidaritatea tuturor cu fiecare, Sfinţii arată umanitatea lor deplin actualizată în Hristos prin iubirea ce o arată fraţilor lor, care este iubirea lui Hristos însuşi arătată de ei. Ei le arată această iubire prin rugăciunile lor. Iar cei de pe pământ îşi manifestă voinţa lor de a urca spre actualizarea adevăratei lor umanităţi, prin cinstirea acordată celor ce au ajuns la ţinta umanizării lor în Hristos.

Mai unită cu Hristos decât toţi sfinţii, şi de aceea mai presus de toţi sfinţii şi îngerii, se află Maica Domnului, ca cea care L-a purtat în pântece pe Fiul lui Dumnezeu zămislit şi născut din ea ca om şi apoi L-a purtat în braţe ca prunc şi a rămas unita cu El prin afecţiunea omenească supremă pe care o trăieşte o mamă faţă de fiul ei. Legătura ei cu Iisus este mai intimă ca legătura oricărui sfânt cu El, căci trupul Lui s-a format nemijlocit din trupul ei, ea L-a purtat în braţe, I-a privit neîncetat faţa şi ochii, L-a alăptat şi L-a iubit cu iubirea omenească culminantă proprie unei mame, fiind identificată într-un anumit înţeles cu Fiul ei. De aceea îndrăznirea ei către El este mai mare ca a tuturor sfinţilor şi iubirea ei faţă de noi se resimte de iubirea maximă a lui Hristos faţă de noi. Iconografia ortodoxă prezintă pe Iisus luându-i la Adormirea ei sufletul în braţele Lui, inversând purtarea Lui ca prunc în braţele ei. Iubirea Lui faţă de ea este tot atât de afectuoasă ca şi iubirea ei faţa de El; Pruncul ajuns în plinătatea puterilor poartă în braţele Sale pe mama Lui rămasă cu puteri mai împuţinate. În persoana ei a simţit şi simte Iisus la maximum iubirea omenească faţă de El şi în afecţiunea Lui faţă de ea se include o afecţiune faţă de om în general, faţă de mamele umane şi de iubirea lor pentru fiii lor.

În Maica Domnului avem în cer o inimă de mamă, inima care s-a topit cel mai mult pentru Fiul ei şi a bătut şi bate ea însăşi la inima Lui pentru cauza Lui, care e mântuirea noastră, căci mântuirea nu e o chestiune de justiţie, ci de iubire între Dumnezeu şi oameni; iubire care din partea oamenilor a devenit fierbinte şi culminantă concentrându-se într-o inimă de mamă şi manifestându-se prin ea. Dumnezeu cel întrupat ţine seamă de această inimă a Mamei, care a devenit Maica noastră, pentru că e Maica Lui. Ea e darul cel mai de preţ făcut lui Dumnezeu de către umanitate, dar un dar prin care Dumnezeu ne răsplăteşte cu nenumăratele Sale daruri. ”Ce-Ţi vom aduce Ţie, Hristoase...? Cerul Îţi aduce pe îngeri, pământul Îţi aduce darurile lui. Dar noi oamenii Îţi aducem pe Maica Fecioară”, cântă Biserica la Naşterea Domnului.

”Maica Domnului premerge umanităţii şi toţi îi urmează.” Premerge în iubire, în curăţie, în apropierea de Dumnezeu. Ea trece cea dintâi prin moartea pe care Fiul ei a făcut-o neputincioasă şi, de aceea, în rugăciunea ce i se adresează la Adormire, toţi îi cer ocrotire. ”Întru adormire, Născătoare de Dumnezeu, lumea nu o ai părăsit.” În 1area ei închide porţile morţii, pecetea ei

e pus pe neant. E pus de sus de Dumnezeu-Omul i de jos, de prima ”f ptur nou ”, înviat i îndumnezeit [110].

De aceea Maicii Domnului îi cerem incomparabil mai des decât tuturor sfin ilor s se roage pentru noi i pentru to i ai no tri. Totdeauna, dup dou tropare adresate lui Dumnezeu, al treilea e adresat ei. Dac fiec rui sfânt i se dedic o zi principal în anul bisericesc pentru cinstire i laud , Maica Domnului este l udat în fiecare zi, de i are i câteva s rb tori la fel de importante dedicate ei în mod deosebit. Apoi, ei nu i se cere numai s se roage lui Hristos pentru noi, ci i se cer i ei îns i multe lucruri. Ei ne adres m cu cereri ca acestea: ”Tu mântuie te pe robii t i de toate nevoile”; ”St pân , ajut -ne, milostivindu-te spre noi”; ”Alearg , St pân , N sc toare de Dumnezeu, i ne izb ve te pre noi de primejdii”; ”Numai la tine n d jduiesc i alerg sub acoper mântul t u”; ”Prea Sfânt N sc toare de Dumnezeu, în vremea vie ii mele nu m l sa pe mine, ajutorului omenesc nu m încredin a, ci tu îns i m ap r   i m mântuie te”. Necontenit se repet refrenul: ”Prea Sfânt N sc toare de Dumnezeu, mântuie te-ne pre noi” (σωσον ημας). Niciodat nu i se spune îns : ”Miluie te-ne pre noi” (ἐλεησον ημας). Prin aceast expresie, adresat numai lui Dumnezeu, se afirm credin a c noi depindem întru totul de mila lui Dumnezeu. ”Mântuie te-ne” adresat Maicii Domnului nu are sensul de mântuire, ca oper înf ptuit de Hristos, ci de ”sc pare” sau ”izb vire” din diferite greut i, necazuri, primejdii, ispite, care îns au i ele o leg tur cu mântuirea.

Dar orice i se cere Maicii Domnului, i se cere totu i pentru faptul c este în unirea cea mai strâns cu Fiul ei, deci El este în ultim analiz izvorul a tot ajutorul pe care ni-i d ea. Numai pentru c este Maica lui Dumnezeu Mântuitorul, i se cer i ei direct anumite ajutoare, nu pentru c ea ar fi mântuitoare, sau comântuitoare (co-redemprix, cum se tinde a se socoti în catolicism), c ci ea nu poate fi pus pe acela i plan cu Iisus Hristos, propriul autor al mântuirii. De foarte multe ori se spune c ea ne ajut pentru c mijloce te la Fiul ei cu deosebit eficien . ”Ocrotitoare cre tinilor, neînfruntat , mijlocitoare c tre F c torul neclintit , nu trece cu vederea glasurile rug ciunilor celor p c to i, ci alearg ca o bun în ajutorul nostru, al celor ce strig m cu credin   c tre tine, gr be te spre mijlocire, alearg spre rug ciune, cea care ocrote ti pururea, N sc toare de Dumnezeu, pe robii t i”.

Ajutorul ei este atât de necesar, fiindc un motiv pentru care Hristos miluie te pe cei ce alearg la El este acela c o cinstesc pe Maica Lui. C ci cei ce nu o recunosc pe ea ca N sc toare a lui Dumnezeu întru feciorie i din puterea Duhului Sfânt, nu-L recunosc pe El însu i ca Dumnezeu. ”T rie i mântuire S-a f cut celor pierdu i, Cel ce S-a n scut din tine, St pâna lumii, Care a mântuit din por ile iadului pe cei ce cu credin   te sl vesc pe tine” (din slujba

[110] P. Evdokimov, *L'Art de l'icône,* Desclée de Brouwer, 1970, p. 219.

înmormânt rii).

Faptul c ea este Maica lui Dumnezeu-Mântuitorul este i motivul pentru care *ei îi acord m nu numai venerare* ca *sfin ilor, ci supravenerare (hyperdulia).* Aceast supravenerare se arat în mul imea incomparabil mai mare de rug ciuni adresate ei, în cererea unor ajutoare direct de la ea, în motivarea celor adresate Mântuitorului, prin faptul ca S-a n scut din ea. Ea are o pozi ie unic în cultul Bisericii. Ea e deasupra tuturor creaturilor omene ti îndumnezeite - i a îngerilor - unite în Hristos. Dar nu e identic cu Dumnezeu i cu Hristos, Dumnezeu-Omul. Ea e numai om. Dar e omul ridicat prin harul lui Hristos deasupra tuturor sfin ilor i mai venerat decât to i, f r s i se aduc închinare ca lui Dumnezeu, sau ca lui Hristos, Dumnezeu cel întrupat, închinare ca Celui de care depindem în mod total i absolut în existen a i fericirea noastr ve nic . Tot ce are ea, are ca i noi, prin Dumnezeu, i mai special prin Dumnezeu cel întrupat, de i are mai mult decât noi to i i s-a ridicat prin cur ia i iubirea ei fa de Dumnezeu mai presus decât toat crea ia; i de i în solidaritatea pan-uman în Hristos, ea aduce mai mult iubire decât toate f pturile con tiente,

Slava sfin ilor se arat i în miridele care-i reprezint , a ezate în jurul Agne ului care se preface în trupul lui Hristos. Prin miridele a ezate pe acela i disc, se arat i solidaritatea tuturor cre tinilor drept-credincio i, înt rit prin leg tura lor cu Hristos. Dar îns i slava lui Hristos se face ar tat prin sfin ii i drep ii care se înmul esc continuu prin jertfa Lui[111], de care se împ rt esc sub forma Euharistiei si a c rei putere o activeaz prin via a lor de cur ie, iar în cer, prin str lucirea i prin iubirea lor tot mai mare fa de Hristos i fa de fra ii de pe p mânt. De aceea, fiecare Euharistie e atât spre slava lui Hristos, cât i spre slava sfin ilor. Dar atunci i slava Maicii Domnului se arat prin înmul irea sfin ilor i prin înaintarea lor într-o slav mai mare, de i în sine slava aceasta e i slava lui Hristos. Chiar la apropierea oamenilor de pe p mânt de jertfa lui Hristos i la fructificarea acestei jertfe în ei, contribuie i sfin ii cu rug ciunile lor. Iar aceast contribu ie la înmul irea celor mântui i aduce i ea sfin ilor un spor de slav i de bucurie. Mai mult chiar, Sfântul Ioan Gur de Aur i Marcu Efesanul socotesc c nu numai drep ii r posa i se roag pentru cei de pe p mânt, ci i ace tia trebuie s se roage, la aducerea Jertfei, pentru to i cei r posa i, fie p c to i, fie drep i. C ci din aceasta, i ei pot avea un spor de slav i de bucurie, f cându-i s înainteze spre slava deplin de la judecata din urm , pe care o vor lua împreun cu to i cei mântui i[112].

---

[111] De aceea se i nume te "Jertfa laudei".

[112] Marcu Efesanul la locul din Evr. 11, 39-40, zice: "Aceasta trebuie s o în elegem despre to i credincio ii i drep ii pân la venirea Domnului; c ci precum înainta ii aceia nu s-au des vâr it f r apostoli, tot a a nici apostolii, f r mucenici, nici ace tia iar i, f r cei ce au intrat i vor intra dup ei în via cea bun a Bisericii" (Oratio altera de *igne purgatorio, op. cit.,* p. 114).

Cerând aceste rug ciuni, Sfântul Ioan Gur de Aur zice: ”C dac cel mort e p c tos, s i se dezlege p catele; iar de e drept, s câ tige un adaos de plat i rasplata”[113]. Iar Marcu Efesanul zice: ”C puterea rug ciunii i mai ales a jertfei de tain trece i la cei ce au vie uit cuvios, ca asupra unora ce sunt i ei nedes vâr i i i primesc un adaos în bine i nu se bucur înc de fericirea ve nic , o spune Dionisie, t lm citorul celor dumnezeie ti”[114]. Iar în alt loc, tot Marcu Efesanul Zice: ”Iar c i la cei ce se bucur de pe acum de fericire la Dumnezeu trece puterea rug ciunilor i mai ales a jertfei acesteia de tain , e v dit din ceea ce spunem în rug ciunile Liturghiei, pe care a compus-o marele Ioan Gur de Aur: ”Înc aducem ie aceast sfânt slujb pentru cei ce au r posat în credin : str mo i, p rin i, patriarhi, apostoli etc.”[115].

Mai trebuie men ionat apoi c prezen a spiritual a sfin ilor în frunte cu Maica Domnului în jurul lui Hristos, reprezentat în Euharistie în starea Lui de jertf continu , mai înseamn i faptul c to i tr iesc unirea lor cu Dumnezeu ca o continu moarte tainic a lor cu Hristos, ca o predare a lor ca oameni lui Dumnezeu. E o moarte tainic a puterilor firii ca s p timeasc îndumnezeirea lor prin Dumnezeu[116]. E o continuare a mor ii i învierii lor tainice de pe p mânt. În acest sens ne rug m s ne împ rt im cu Hristos ”mai cu adev rat în ziua cea neînserat a împ r iei Lui”. Nu f r sens prezint i Apocalipsa, pe lâng Hristos ca Miel înjunghiat, i sufletele celor ce au fost junghia i (au murit tainic omului vechi, n.n.), pentru cuvântul lui Dumnezeu, ca stând sub jertfelnicul Mielului (Apoc. 6, 9)[117]. Aceasta înc e o slav mereu sporit a sfin ilor.

Tabloul miridelor pentru drep ii r posa i i pentru viii ce se succed în orice timp arat nu numai solidaritatea celor ce cred în Hristos într-un anumit timp, în pornirea lor de a rodi jertfa lui Hristos în ei, ci i a tuturor credincio ilor din toate timpurile.

---

[113] *Omilia 31 la Ev. Matei,* P.G., *57,* col. 375.

[114] *Oratio altera de igne purgatorio,* ibid. E vorba de Dionisie Areopagitul, *Despre ierarhia bisericeasc ,* VII, 7, *P.G.,* 3, 336.

[115] *Oratio prima de igne purgatorio,* ibid., p. 43.

[116] Sfântul Maxim M rt., *Quaest. ad Thalas.* 22, Filoc. rom. 111, p. 72-73. Sfântul Maxim vorbe te i de o împ rt ire de Hristos cel jertfit, pe trepte tot mai înalte *(Ambigua,* P.G., 91, 1362-1365).

[117] Tauler, *Deuxième sermon pour la cinquième Dimanche apres la Trinité,* trad. Huqueny, tom. II, p. 221. ”Când ei se scufund în aceast mare f r fund, nu mai au nici cuvinte, nici gânduri determinate. Omul în acest moment se afund atât de adânc în neantul sau insondabil, c el nu mai re ine pentru sine absolut nimic i red tot ce a primit Autorului a tot binele. Acolo spiritul omului s-a pierdut în Spiritul lui Dumnezeu... i totu i acest om a devenit a a de profund uman”. S. Bulgakov zice c omul ”trebuie s ofere în ardere de tot eu-ul uman, sau autoafirmarea sa de om..., s guste moartea în arderea de tot voluntar a abandon rii persoanei sale” *(Prietenul Mirelui,* p. 17). Dar nu e mai pu in adev rat c Hristos prime te jertfa aceasta a lor ajutându-i la aceast aducere a lor împreun cu Sine, Tat lui, cum a dezvoltat pe larg Sfântul Chiril din Alexandria, în: *Inchinare în Duh i Adev r.*

c. Rug ciunile Bisericii pentru cei r posa i i starea sufletelor din iad.

Din cele spuse rezult c afar de sfin ii canoniza i, sau care s-au impus ca atare în con tiin a Bisericii ecumenice - reprezenta i pe disc prin cele nou cete - nu tim care din cei doi adormi i se roag ei pentru noi cei de pe p mânt, sau au ei nevoie de rug ciunile noastre[118]. Poate c în cazul multor drep i are loc i una i alta. Ei se roag pentru iertarea noastr i noi pentru slava lor. Pe discul euharistic punem miridele tuturor celor deceda i la un loc, drep i ne tiu i i p c to i.

Prin aceasta, con tiin a Bisericii socote te c exist o grada ie atât de continu de la treptele cele mai înalte ale drep ilor pân la cele mai de jos i de aici la cei p c to i, încât unii din cei declara i la judecata particular drep i, dar în m sur mai redus , i afla i în rai, nu sunt prea radical deosebi i de cei ce au în ei petele p catelor în grade mai mici i au fost l sa i în iad, de i Biserica ine la desp r irea între rai i iad. Aceasta face posibil ca cei ce se afl în iad, dar nu prea radical deosebi i de cei de pe treptele cele mai de jos din rai, s treac în rai pân la judecata din urm , prin rug ciunile sfin ilor i ale celor de pe p mânt.

Exist îns totu i un fund al iadului, în care se afl cei de tot p c to i, precum exist în l imile raiului, unde se afl sfin ii. Cei din rai, chiar din locurile inferioare, vor r mâne în rai i dup judecata din urm , dar pân atunci pot progresa la trepte tot mai înalte prin rug ciunile celor de pe p mânt i ale lor pentru ace tia i pentru intrarea tot mai activ a lor în comuniune cu Hristos; iar cei de pe treptele cele mai înalte vor progresa i ei în slav prin rug ciunile lor pentru cei de pe p mânt i prin intrarea tot mai adânc a lor în comuniunea cu Hristos, i a tot mai multora, în fericita comuniune cu Hristos i cu ei.

Cei afla i în iad, dar nu lipsi i total de credin a în Hristos, pot fi muta i i ei în raiul comuniunii cu Hristos pân la judecata din urm , sau pot fi ridica i de la chinuri mai grele la unele mai u oare, prin rug ciunile celor de pe p mânt i ale sfin ilor, cerute de cei de pe p mânt, dar poate s vâr ite i din proprie ini iativ . Prin rug ciunile celor de pe p mânt înso ite de a ezarea miridelor pentru cei deceda i în jurul Agne ului devenit trupul lui Hristos, cei afla i în nefericirea necomuniunii cu Hristos poate Sunt ajuta i de comuniunea ce le-o ofer Hristos prin jertfa Sa i de comuniunea oferit de cei ce se roag pentru ei, s accepte aceast comuniune, sau s fie înmuia i de ea, dac nu s-au dus din via cu totul ostili ei, sau mor i pentru ea.

Aceasta se acord cu opinia c cei ce au ajuns în iad nelipsi i total de credin a în Hristos, sau neostili Lui, i care prin credin a lor mai redus n-au

---

[118] Biserica se roag i azi pentru to i cei adormi i, drep i i p c to i, sau pentru mântuirea lor, c ci nu tie care sunt drep i. Numai pentru sfin ii canoniza i nu cere iertarea p catelor, dar la Euharistie folose te expresia: ”înc aducem ie aceast slujb cuvânt toare, pentru... patriarhi, apostoli”, care nu poate însemna altceva decât ca ”pentru slava”, pentru înaintarea lor ”din slav în slav ” (2 Cor. 3, 18).

s vâr it fapte nimicitoare pentru via a i mântuirea altora i pentru omenia lor, ca ucideri, avorturi, sexualitate dezordonat în afara c s toriei, privarea altora de cele necesare lor, exemple, îndemnuri, înv turi i silnicii prin care au luat posibilitatea de mântuire a altora, ori s-au c it de aceste lucruri înainte de moarte, dar nu într-un grad corespunz tor faptelor lor rele i nu cu repararea în ei i pe cât posibil în favoarea altora a gravelor urm ri ale acestor fapte, pot fi ajuta i s reintre într-o suficient comuniune cu Hristos i cu ceilal i oameni, odat ce au manifestat la sfâr itul vie ii dorin a restabilirii ei, ceea ce înseamn c au i început sa o restabileasc . De aceea Biserica acord o foarte mare importan spovedaniei înainte de moarte, care înseamn de fapt începutul real al restabilirii comuniunii cu Hristos i cu semenii prin persoana preotului, anulând în parte prin aceast fapt a lor influen a periculoas pe care au exercitat-o asupra altora prin pilda i îndemnul la înstr inarea de Hristos i prin sfâ ierea umanit ii altora i a lor proprie.

For a de refacere a puterii de comuniune în cei ce n-au atrofiat-o total în ei, dovedit m car prin poc in a de la sfâr itul vie ii, o exprim lapidar o întâmplare istorisit de Sfântul Macarie, c ruia c p âna unui preot pagân atins de el cu toiagul i-a spus c cel mai greu chin din iad este c nu vede nimenea fa a altuia, decât spatele lui, adic singur tatea în comun. C p âna a ad ugat îns : ”Deci când te rogi pentru noi, în parte vede cineva fa a celuilalt”. Actul de comuniune al celor de pe p mânt face s odr sleasc în aceia r d cina pomului comuniunii. Apoi c p âna adaug : ”Noi cei ce n-am cunoscut pe Dumnezeu suntem milui i m car pu in, dar cei ce au cunoscut pe Dumnezeu i s-au lep dat de El i n-au f cut voia Lui dedesubtul nostru sunt”. Necomuniunea din ne tiin e mai pu in învârto at decât cea din voin .

Când o persoan se roag pentru alta, se afl în exerci iul unei r spunderi pentru aceea i, ca urmare, de la ea ajunge la persoana respectiv un flux de iubire care o deschide pentru comuniune. i dac rug ciunea este intens i st ruitoare, nu se poate s nu înmoaie învârto area acelei persoane.

Rela iile prin rug ciune sunt cele mai iubitoare rela ii; i, în mod paradoxal, ele se pot realiza cel mai u or, Duhul Sfânt aducându- i ajutorul Lui la s vâr irea rug ciunii. Prin rug ciune, vrei ca semenul t u s tr iasc în veci, întru fericire, îi dore ti absolutul, vrei s fii cu el într-o comuniune etern ; prin rug ciune nu- i mai rezervi nici o posibilitate de a întrerupe cândva comuniunea cu el, de a-l împiedica mâine ca s fie fericit.

Când dou persoane se roag una pentru alta, amândou se afl în exerci iul r spunderii uneia pentru alta. Când numai una din persoane se roag pentru alta, ultima nu se afl în acest exerci iu al r spunderii i nu sesizeaz în mod con tient exerci iul r spunderii celeilalte pentru ea. Dar pân la urma are un folos din rug ciunea celei dintâi. În orice caz, nu exist rug ciune f r r spundere, iar în r spundere, o persoan experiaz leg tura în care se afla cu cealalt , leg tur care nu depinde nici de voin a sa, nici de voin a celeilalte, ci

de structura dialogic imprimat în fiecare persoan , iar în Biseric , i de Duhul lui Hristos, Care înt re te aceast leg tura dialogic între persoane[119].

Dar nu numai în rug ciune vine la expresie leg tura dialogic între persoane, sau r spunderea uneia pentru alta, ci i în fapta uneia în favoarea celeilalte. În starea lor natural oamenii simt i ei c prin faptele lor de întrajutorare împlinesc obliga iile unor r spunderi reciproce mai presus de voia lor. Dar membrii Bisericii tiu c r spunderea aceasta este pus asupra lor de Dumnezeu i ca de ea se achit nu numai prin fapte, care pot fi socotite ca ale lor, ci i prin rug ciune prin care cer ajutorul iui Dumnezeu pentru al ii; ei mai tiu c f r exerci iul acestei r spunderi se pr bu esc într-un fel de existen golit de con inut i de putere, într-o existen a co marului i a chinului. În acest fel de existen , de umbr chinuit , cade nu numai cel neajutat de cel lalt, dar i cel ce nu ajut . C ci cel ce nu r mâne în leg tura dialogului cu cel lalt, prin r spunsul la apelul lui, cade ei însu i în golul singur t ii, adic al unei existen e fantasmagorice i chinuite.

Despre Sfântul Pahomie se spune c odat a visat c membrii uneia dintre mân stirile conduse de el se aflau într-o pe ter , lega i între ei într-un ir prin faptul c fiecare inea de mân pe altul i tot irul, având în frunte pe stare , înainta spre o deschiz tur în care se vedea lumina de afar . Al i oameni alergau continuu de colo pân colo, prin întunericul pe terii, ascultând când de un glas, când de altul, care striga: ”aici e lumina! ”. Alte iruri mai mici se învârteau continuu în jurul vreunei coloane, f r s înainteze spre lumina de afar .

Imaginea se potrive te leg turii sobornice ti dintre membrii Bisericii în general. Ei se sus in unii pe al ii, având în frunte pe preo ii i ierarhii Bisericii, to i împreun înaintând spre lumina Împ r iei ve nice, având înc de pe p mânt o oarecare arvun a ei.

Cine sus ine pe al ii se sus ine pe sine prin cei pe care îi sus ine; cine d putere prime te putere. Sfântul Ioan Damaschin spune: ”Precum cel ce voie te s ung cu mir sau cu untdelemn pe un bolnav, se împ rt e te întâi el de ungere i apoi unge pe acei bolnav, tot a a cel ce lucreaz pentru mântuirea aproapelui, întâi se folose te pe sine i apoi pe aproapele” [120]. Cine mângâie pe altul se mângâie pe sine, cine înt re te pe altul se înt re te pe sine, cine vrea s ajute pe altul, g se te în sine izvoare noi de putere.

Se poate spune c fapta prin care cineva ajut i sus ine pe al ii e prilejul sau mijlocul prin care Dumnezeu îl sus ine i-l ajut pe el însu i; e

---

[119] Sfântul Chiril din Alexandria, *Dialogi de S. Trinitate,* P.G., 75, col. 696 D-697 A: ”Prefacerea naturii noastre divine i egoiste în natura Bisericii, adic reunirea persoanei noastre umane cu Hristos i cu semenul nostru în natura cea una a Bisericii devine unul din temeiurile pentru rug ciunea noastr pentru to i oamenii i, în special, pentru deceda i, a credin ei noastre în valoarea rug ciunilor sfin ilor i a Botezului copiilor pentru credin a p rin ilor spirituali” (a na ilor).

[120] Sfântul Ioan Damaschin, *De iis qui dormierunt in fide,* P.G., 95, 269 D.

efortul care, mobilizând energiile cuiva, îl deschide energiei divine, comunicat spre folosul celui ce face acest efort i spre al celui în favoarea c ruia îl face. Cine vrea s fac efortul în folosul s u exclusiv este victima unui scurt-circuit spiritual; cel ce nu vrea s lumineze pe al ii, nu se lumineaz nici pe sine. Nevrând s se fac mediu de propagare generoas a iubirii lui Dumnezeu, neînc lzindu-se el însu i de fluxul generos al iubirii divine, nu numai c nu o transmite mai departe, dar nu-i da aceleia putin a s - i produc efectul deplin nici în sine însu i. Iar dispozi ia lui de a primi i de a transmite cu generozitate ajutorul divin se arat în rug ciunea i fapta lui pentru al ii. De aceea spune Sfântul Ioan Damaschin: ”C ci Domnul cel de oameni iubitor voie te s i se cear   i s împart cele cerute spre mântuirea f pturilor Sale i mai ales atunci Se înduplec cu totul; nu când cineva lupt numai pentru sufletul s u, ci când face aceasta pentru aproapele”[121]. Sau tot el spune: ”Cine împarte i d , se bucur   i se înveselе te mai mult decât cel ce prime te; i î i procur cea mai mare mântuire”[122].

R spunderea fa de aproapele, hr nit de r spunderea fa de Dumnezeu, e motorul care d for rug ciunii i faptei pentru al ii. C ci ea ine fiin a omului legat dialogic simultan de Dumnezeu i de semenii proprii. Dumnezeu ne leag de Sine, ca prin Sine s ne lege de ceilal i. El e centrala spre care duc toate firele curentului de via   i de unde pornesc toate. Apelul ce-l face un credincios c tre altul: ”Roag -te pentru mine, frate (sau p rinte)!”, e manifestarea con tiin ei lui c depinde simultan de Dumnezeu i de aproapele, sau de Dumnezeu prin aproapele. Dar e i un apel la r spunderea aceluia în fa a lui Dumnezeu, la o r spundere în care se include r spunderea aceluia pentru semenii lui i, în spe , pentru cel ce face apel la el. Prin acest apel treze te r spunderea îndoit a aceluia: fa de Dumnezeu i fa de cel care face apelul; îl treze te pe acela la con tiin a leg turii dialogice în care se afl cu Dumnezeu i cu aproapele care face apelul. În acest sens, chiar cel ce face apelul c tre cineva îi d prilejul aceluia s se trezeasc la r spunderea ce-l leag de Dumnezeu i de acela. Dialogul const din apelul unuia i din r spunsul oarecum necesar al celuilalt.

Dar orice credincios nu apeleaz numai la rug ciunea celuilalt, ci se roag el însu i pentru acela. Se angajeaz el însu i s se roage, când apeleaz la rug ciunea celuilalt; sau cel la care se face apelul pentru rug ciune, adreseaz   i el, la rândul s u, un apel celui dintâi s se roage pentru el lui Dumnezeu.

Astfel, amândoi se simt r spunz tori unul pentru altul în fa a lui Dumnezeu. Amândoi sunt lega i de Dumnezeu i unul de altul prin r spunsul ce trebuie s -l dea fiecare lui Dumnezeu pentru cel lalt. Leg tura între credincio i este o leg tur în Dumnezeu i invers: leg tura unui credincios cu Dumnezeu

[121] *Ibid.* col. 252 C.

[122] *Ibid.* col. 268 A.

este o leg tur cu ceilal i. Cine nu se simte legat de altul pierde leg tura i cu Dumnezeu. Cine se roag lui Dumnezeu pentru altul îl are pe cel lalt nu numai în gând, ci e într-o leg tur dialogic cu acela i de aceea îi r spunde împlinind apelul lui de a se ruga lui Dumnezeu pentru el. Aceast leg tur real a lui cu Dumnezeu, în care este inclus i semenul pentru care se roag , explic puterea divin care curge atât în cel ce se roag , dându-i puterea s se roage, cât i în cel pentru care acela se roag , împlinind ceea ce se cere prin rug ciunile.

Dar credincio ii continu s se simt r spunz tori i pentru fra ii lor trecu i din via a aceasta. Ei tr iesc i cu aceia leg tura lor dialogic . Ei nu-i pot terge nici pe aceia din inima i din pomelnicul lor, ci îi trec numai din rândul celor vii în rândul celor pleca i în alt lume. Iar în aceast r spundere a lor pentru aceia se reflect voia lui Dumnezeu care vrea s -i in lega i mai departe i prin aceast leg tur s - i reverse iubirea Sa peste cei deceda i în credin prin iubirea celor vii fa   de ei.

Dumnezeu voie te s mântuiasc pe to i (1 Tim. 2, 4-6). "Precum a p timit El toate pentru om, a a le-a i g tit toate pentru el. C ci cine, preg tind osp   i chemând pe prieteni, nu voie te ca sa vin to i i s se sature to i din bun t ile lui? C ci de ce a mai preg tit osp ul, dac nu ca s primeasc la el pe to i prietenii s i? "[123]. Dar în scopul acesta Dumnezeu voie te s -i asocieze pe to i în pornirea Sa generoas c tre to i, pentru ca to i s se bucure simultan de generozitatea divin   i de generozitatea cât mai multor oameni, sau de generozitatea Sa prin generozitatea cât mai multor oameni. De aceea Dumnezeu nu uit nici pe cei adormi i i-i face i pe cei vii s nu-i uite pe aceia.

Desigur în ace ti "to i" nu pot fi cuprin i real dintre cei deceda i decât cei ce au r spuns, m car într-o m sur cât de mic , la apelul lui Dumnezeu, cât au fost în via . Sfântul Ioan Damaschin zice c pentru to i cei ce i-au agonisit pu in aluat al virtu ilor, dar n-au apucat s fac cu ajutorul lor din toat fiin a lor pâine, "Domnul va trezi dup moarte pe apropia ii i pe prietenii lor, c rora le îndreapt gândurile i le mi c sufletele spre folosul i ajutorul acelora. Iar ace tia, mi ca i de sus i prin atingerea St pânului de inimile lor, vor completa lipsurile celor deceda i". Dar celui care a plecat din via a aceasta cu un cuget întru totul trupesc, nu-i va întinde dup moarte nimeni o mân de ajutor, "pentru c nici Dumnezeu nu-l are pe acesta în amintire"[124].

Lucrul trebuie în eles astfel: cei ce au decedat în credin   au acceptat s intre în dialogul viu i de via   f c tor cu Dumnezeu înainte de moarte, chiar dac nu s-au angajat deplin în el, chiar dac nu au r spuns cu toat fiin a apelului lui Dumnezeu. Ca atare ei au decedat în leg tura dialogic în oarecare grad actualizat cu Dumnezeu. Iar Dumnezeu nu-i mai las pe ace tia din leg tura cu El, dup ce ei nu mai pot face nimic pentru a progresa în aceast

---

[123] *Ibid.*

[124] *Ibid.* (In textul din P.G. ἐν τωμετρω αυτου. Dar cred c e o transcriere gre ita a lui: ἐν μνημη αυτου).

leg tur . Ei r mân în amintirea lui Dumnezeu, Dar cine r mâne în amintirea lui Dumnezeu r mâne în preocuparea Lui, care înseamn o leg tur cu Dumnezeu. i acela nu moare suflete te de tot. C ci preocuparea lui Dumnezeu de el înseamn îndreptarea gândului lui Dumnezeu spre el, ceea ce e tot una cu îndreptarea cuvântului i curentului de via d t tor ale lui Dumnezeu spre el. Iar cuvântul lui Dumnezeu îl ine viu pe cel c ruia i se adreseaz prin r sunetul apelului lui Dumnezeu în con tiin a lui, prin trebuin a de a r spunde, tr it de acela în fiin a lui. Dar Dumnezeu nu Se adreseaz niciodat unui om în izolare, pentru c nu-l vede izolat. Dumnezeu vede pe fiecare om în leg turile lui fiin iale i dialogice cu semenii s i i îndreapt preocuparea Sa spre el, pentru ca cuvântul S u s se r spândeasc prin acela i la al ii, spre a trezi i pe aceia la un r spuns, fie c aceia au lips s fie ajuta i, prin cel c ruia Dumnezeu îi vorbe te, fie c cel de care Dumnezeu se ocup direct are lips de ajutorarea celorlal i. Astfel, dac credinciosul în rug ciunea sa pentru al ii realizeaz un dialog îndreptat i spre Dumnezeu i spre om, aceasta se datore te faptului c Dumnezeu însu i îl suscit la acest dialog, amintindu-i de altul i cerându-i rug ciunea pentru altul, sau se arat preocupat i de acela, ba, mai mult, a i început s lucreze la ajutorarea spiritual a aceluia, incluzând în dialogul S u cu cel c ruia îi cere rug ciunea i pe cel pentru care i-o cere, sau în preocuparea sa îndreptat spre cel care are lips de rug ciune i pe cel c ruia îi cere rug ciunea.

Dac ne rug m i noi ca Dumnezeu s pomeneasc pe cei adormi i, aceasta nu înseamn c noi avem ini iativa în pomenirea acelora, ci c Dumnezeu consider necesar i r spunsul nostru i r spunsul celor deceda i, înviorat de r spunsul nostru, la preocuparea Lui de ei, pentru ca aceast preocupare a Lui s devin cât mai eficient i s -i fac vii cu adev rat. Numai a a pomenirea lui Dumnezeu, pe care o cerem pentru aceia, îi ine pe aceia vii în veci, pentru c numai a a se men ine dialogul adev rat între El i ei, r spunzând i aceia odat cu noi sau în urma r spunsului nostru, la preocuparea lui Dumnezeu de ei.

În orice caz pomenirea de c tre Dumnezeu are puterea s in vii spiritual în vecii vecilor pe cei ce r spund acestei pomeniri. Noi nu avem puterea aceasta, pentru c , cu cât clipa desp r irii de noi a celor deceda i lunec mai mult în trecut, amintirea lor sl be te în noi i cu aceasta i puterea noastr de a-i ine în leg tur cu noi i deci vii. Pe lâng aceea, dup dou , trei genera ii nimenea nu mai ine minte pe cei mai mul i dintre cei deceda i. Numai pentru i prin Dumnezeu ei r mân mereu prezen i i deci vii, pentru c pentru El nu exist trecut. Apoi, Biserica îi pomene te pe ace tia în general la s vâr irea jertfei euharistice, iar Dumnezeu îi ine ve nic în pomenirea Sa pe cei deceda i, odat ce s-au rugat pentru ei rudeniile lor care i-au cunoscut i odat ce se roag pentru ei în general Biserica; iar în Biseric sunt i sfin ii, care p streaz amintirea lor în veci.

Cine- i aminte te de cineva, îl ajut s r mân viu. Cu atât mai mult îl ajut pomenirea lui din partea lui Dumnezeu. Pentru cel lovit de amnezie total sau par ial , toate persoanele sau anumite persoane se scufund în neant. Aceasta înseamn c persoana lovit de amnezie nu le mai d acelora nici un ajutor s mai existe; persoanele uitate pierd prin aceasta un sprijin, pierd un rost al existen ei lor, o semnifica ie a acestei existen e. i dac toate persoanele umane ar fi lovite de amnezie în leg tur cu o persoan , aceea i-ar pierde orice rost, orice semnifica ie, orice interes de a continua s existe. Ea s-ar scufunda spiritual într-un fel de pustiu chinuitor. Iar odat moart trupe te, sufletul ei ar intra definitiv în aceast pustietate chinuitoare i f r sens. Acest efect îl are cu atât mai mult uitarea de c tre Dumnezeu pentru un om care nu r spunde preocup rii lui Dumnezeu pentru el. La aceast voluntar amnezie divin se adaug amnezia în parte voluntar a persoanelor umane care n-au primit niciodat un r spuns pozitiv de la persoana respectiv . Persoana respectiv , c zând din dialogul cu Dumnezeu i cu semenii, a c zut din realitate în golul fantasmagoric, f r con inut i f r sens, care constituie un chin negr it.

Când cerem lui Dumnezeu ”ve nica pomenire” pentru cineva, cerem s fie pomenit de Dumnezeu i în prezent, cum va fi pomenit în eternitate, deci s -l in neîncetat viu. Dac am cere ca Dumnezeu s -l pomeneasc numai de la judecata din urm mai departe, ar însemna c Dumnezeu îl ine uitat pentru o vreme, iar dup aceea iar i Î i va aduce aminte de el. Noi nu cerem lui Dumnezeu nici s - i aduc aminte numai câteodat de acela, ci s -l aib neîntrerupt în amintire, în vecii vecilor (ai*wniva h& mnhvmh). Prin rug ciuni, inem pe cei ce au fost, ve nic vii. Nimeni nu se pierde definitiv.

Dar dialogul nostru cu Dumnezeu pentru semenul nostru decedat se sus ine nu numai prin pomenirea în rug ciuni, ci i prin pomenirea cu faptele, în special cu faptele de milostenie, prin care intercal m i pe al i oameni în acest dialog, f cându-i i pe ei s -l pomeneasc . Iar aceast pomenire a celui decedat de c tre noi, care s vâr im fapte de milostenie în numele lui, i de c tre cei care beneficiaz de aceste fapte, e un dialog nu numai între noi i acela, ci i un r spuns dat apelului celui decedat i, lui Dumnezeu, pentru el. Aceast l rgire a dialogului se realizeaz de altfel i prin rug ciuni. C ci rudele care pomenesc pe cel adormit cer aceasta i preo ilor i celorlal i, pentru ca s fie atra i cât mai mul i în acest dialog cu cei adormit i cu Dumnezeu pentru el.

Avându-i pe cei adormi i în leg tur dialogic cu noi, când cerem altora s -i pomeneasc i când s vâr im fapte de milostenie pentru ei, ei în i i cer prin noi într-un anumit fel aceast pomenire a lui Dumnezeu i ne preseaz la s vâr irea acestor fapte. Nu numai noi s vâr im fapte pe care n-au avut ei timp, sau n-au fost în dispozi ia de a le împlini cât au fost pe p mânt, ci oarecum ei în i i particip la s vâr irea lor prin noi, prin presiunea ce o exercit a teptarea lor sau apelul lor, stimulat de Duhul Sfânt, asupra noastr . Sfântul

Ioan Damaschin spune c Dumnezeu ”le socote te ca fapte ale lor”[125]. Iar întrucât toate faptele bune se s vâr esc din îndemnul lui Dumnezeu, C ruia Îi r spundem prin ele, chiar faptele pentru cei adormi i sunt s vâr ite i de Dumnezeu, întrucât le s vâr im r spunzând apelului lui Dumnezeu de a Le s vâr i pentru ei i cu ajutorul Lui.

De aceea, Sfântul Ioan Gur de Aur vorbe te de un testament pe care-l las cel ce moare nu numai rudelor, ci i s racilor i lui Dumnezeu însu i, ca s fac ace tia ceea ce n-a apucat el s fac : ”Scrie în testamentul t u, ca mo tenitor, pe lâng copii i rudenii, i pe St pânul. S aib deci hârtia numele St pânului, s nu fie lipsit de pomenirea s racului”[126].

Dumnezeu a teapt de la to i oamenii s fac bine, pentru ca to i s devin buni, împlinindu- i aceast datorie fa de El, i astfel to i s se faca buni prin binele ce li se face. Dac unii au lipsit de la aceast datorie, binele pe care nu l-au f cut ei trebuie s -l fac pentru ei al ii, pentru ca nici un bine voit de Dumnezeu s nu r mân nef cut în lume i pentru ca omenirea în general s progreseze spre stadiul de bun tate urm rit de El.

Prin faptele de milostenie câ tig nu numai cei adormi i, ci i cei ce le fac pentru ei i cei c rora li se fac. Ele se fac ”pentru ca i cei deceda i s se foloseasc de bun tatea lui Dumnezeu i iubirea de fra i s creasc , n dejdea în înviere s sporeasc   i rug ciunea c tre Dumnezeu s se înmul easc   i contribu iile pentru loca urile Lui s se îndeseasc printr-o mai mare c ldur   i facerea de bine c tre cei s raci s se extind “[127].

De aceea Dumnezeu nu uit de nici o fapt bun f cut celorlal i (Evr. 6, 10), pentru c toate se înscriu într-o linie ascendent spre un stadiu superior de bun tate a tuturor celor ce cred. Nu uit , pentru c prin toate credincio ii r spund lui Dumnezeu pentru darurile ce au primit, r spunzându-I în primul rând Lui prin însu irea i înmul irea bun t ii ce le-a ar tat, prin darurile ce le-a dat sau li s-au dat.

Dumnezeu e însetat s vad darurile Lui transmise de la om la om, spune Sfântul Ioan Damaschin, adic s vad bun tatea Sa înmul indu-se între oameni prin str duin a lor: ”C ci dup aceasta înseteaz , aceasta o voie te i o cere i o dore te Domnul, Cel mai presus de bun tate, ca nu cumva s r mân cineva lipsit de darurile Sale dumnezeie ti”[128]. Sau: ”C ci aceasta mul ume te i bucur pe milostivul Dumnezeu, ca s se gr beasc fiecare spre ajutorarea aproapelui. Aceasta o dore te i o voie te Milostivul, ca to i s ne facem bine unii altora, atât în via   cât i dup moarte”[129]. Nu e vorba de o înmul ire a binelui într-un mod abstract, ci de o înmul ire a dragostei între persoanele

[125] *Ibid.* col. 253 C.

[126] *Ibid.,* col. 269. Citat din Sfântul Ioan Damaschin.

[127] *Ibid.*

[128] *Ibid.* col. 263 D.

[129] *Ibid.* col. 361 C.

concrete. Cei ce fac bine în via a aceasta nu vor vedea dincolo binele f cut de ei ca o entitate abstract , ci în recuno tin a cu care se va face binele în numele lor dup moartea lor.

Cel mai mare ajutor le vine îns celor adormi i de la pomenirea lor în leg tur cu jertfa lui Hristos la Sfânta Liturghie. "T lm citorii i martorii oculari ai Cuvântului, ucenicii i apostolii Mântuitorului, care au cucerit p mântul, au rânduit s se fac în leg tur cu înfrico atele, preacuratele i de-via - f c toarele Taine, pomenirea credincio ilor adormi i"[130].

Sfântul Chiril al Alexandriei a eviden iat pe larg faptul c noi nu putem intra la Tat l decât în stare de jertf curat , dar noi nu ne putem transpune în starea de jertf curat decât având în noi pe Hristos, singura jertf curat , sau asumându-ne Hristos cel jertfit, în Sine. Pe lâng aceea, la Liturghie toat comunitatea, sau toat Biserica se aduce pe sine în Hristos ca jertf curat Tat lui, toat se pred Tat lui, r spunzând des vâr it apelului Lui la iubire i împlinind dialogul cu Tat l a a cum a voit El. C ci ea î i însu e te r spunsul lui Hristos, adic predarea Lui, sau Hristos une te r spunsul, adic predarea ei, cu r spunsul, sau cu predarea Sa. Dar comunitatea unit cu Hristos are lega i de ea în dialogul amintirii i pe cei adormi i ai ei; i-L roag i prin cuvinte pe Hristos, în dialogul ei cu El, s -i primeasc i pe ei, prin amintire, în leg tur cu El i s -i ofere Tat lui, sau s -i uneasc cu Tat l prin predarea Sa Tat lui împreun cu ei.

Dac tot r spunsul nostru la apelul Tat lui, sau toat predarea noastr Tat lui, prin rug ciune i fapte de autodep ire, prime te puterea numai din puterea jertfei sau a pred rii des vâr ite a lui Hristos, evident c i atragerea celor adormi i ai no tri în acest act de predare Tat lui se datore te tot lui Hristos. C ci dac El S-a adus jertf pentru to i, ca to i s fie adu i jertf în El, puterea jertfei Lui nu se opre te la cei afl tori înc în via a p mânteasc , ci se întinde la to i cei ce au sfâr it via a prin credin , în dialog cu El i cu semenii; se întinde atât prin ea îns i cât i prin ceilal i credincio i. Hristos, cu jertfa Lui ce se ofer neîncetat pentru to i, inându-i pe to i în leg tur cu Sine în dialogul aducerii lor la Tat l împreun cu Sine, este izvorul sobornicit ii Bisericii.

d. Cinstirea sfintelor icoane.

Pe sfin i i pe Maica Domnului îi cinstim i prin icoanele care-i reprezint . Dar întrucât pe ei îi cinstim pentru faptul c în ei str luce te Hristos, tot a a icoanele lor le cinstim pentru c -i reprezint în calitatea lor de loca uri ale lui Hristos.

Dar dac cinstim icoanele sfin ilor pentru faptul c ei sunt loca uri ale lui Hristos, cu atât mai mult suntem îndrept i i s zugr vim i s cinstim icoana lui Hristos însu i.

---

130 *Ibid.* col. 254 C.

Dar în ce const aceast îndrept ire?

În Vechiul Testament nu existau icoane ale lui Dumnezeu, ci numai simboluri: mielul pascal, toiagul lui Aaron, cortul sfânt, chivotul legii etc.

Dar admi ând simbolul, Vechiul Testament interzice idolii (Exod 20, 4; Deut. 5, 12-19). Care este deosebirea între simbolul admis în Vechiul Testament i idolul interzis?

Simbolul reprezenta în mod vizibil oarecare însu ire a lui Dumnezeu, pentru motivul c era creatur   i în sensul acesta toat crea ia este un simbol al lui Dumnezeu. Dar anumite creaturi indicate de Dumnezeu însu i au primit în Vechiul Testament prin rug ciuni o putere deosebit de la El i, deci, un rol de simbol mai accentuat. Dar atât fa   de simbolul general, reprezentat de orice creatur , cât i fa   de cel special, indicat de Dumnezeu i consacrat prin rug ciuni, Dumnezeu r mânea deosebit i deasupra lor.

Spre deosebire de simbol, idolul era o bucat de natur privit în ea îns i ca Dumnezeu, în sens panteist. Acesta e motivul pentru care Vechiul Testament a interzis idolul i a recomandat simbolul. Prin idol, oamenii n-ar mai fi deosebit pe Dumnezeu, de lume; prin simbol, r mâneau într-o leg tur cu Dumnezeu cel deosebit de lume, punând lumea într-o dependen   de El, printr-o rela ie cu El.

Dar icoana nu mai e nici idol, care identific cu Dumnezeu un chip creat i confec ionat, nici simbol purtând o putere a lui Dumnezeu în sine, ci reprezentarea lui Dumnezeu care S-a f cut om, Care nu a încetat totu i de a fi dup natura Sa deosebit de natura creat .

De aceea, icoana n-a fost posibil decât dup ce Dumnezeu însu i S-a f cut om i a f cut din fa a omeneasc fa a Ipostasului S u necreat.

Prin faptul c Fiul lui Dumnezeu însu i a luat fa   omeneasc , Dumnezeu S-a f cut vizibil ca persoan , f când s se str vad prin umanitatea Sa dumnezeirea Sa deosebit de ea.

Aceasta a dat putin a ca i sfin ii care Îl au pe Hristos în mod deplin în ei, s -L reflecte pe El i deci i icoanele lor s -i reprezinte ca pe ni te purt tori de Hristos. Astfel toate icoanele se reduc în esen   la faptul c Fiul lui Dumnezeu S-a f cut om i S-a ar tat prin fa   omeneasc .

Numai întruparea Cuvântului a f cut s se str vad prin fa a omeneasc taina i lumina infinit a lui Dumnezeu. Numai întruparea Lui a f cut s se arate în chip v zut, prin fa a uman indefinit , infinitul negr it dar real al persoanei dumnezeie ti a Cuvântului. Interdic ia idolului din Exod (20, 4) i Deuteronom avea rostul s ne fereasc de a identifica lucrurile, create, în ele însele, cu Dumnezeu, sau chiar fa a omeneasc prin ea îns i cu fa a lui Dumnezeu. Ea atr gea aten ia asupra apofaticului divin, asupra absen ei lui Dumnezeu, înainte de a Se face om Dumnezeu-Cuvântul, în orice alt fa   pur omeneasc . Ea ne ferea cu anticipa ie de a identifica natura omeneasc în Hristos cu cea dumnezeiasc   i ne ar ta c fa a omeneasc a lui Hristos e fa a lui

Dumnezeu-Cuvântul prin ini iativa lui Dumnezeu-Tat l, nu printr-o na tere natural [131].

Prin întrupare, Dumnezeu însu i i-a f cut din fa a omeneasc o fa a Sa i a dat tuturor fe elor, care intr în comuniune interioar cu ea, s se hr neasc din pomul vie ii, care este El (Apoc. 22, 2).

Noi zugr vim icoana lui Hristos nu numai pentru a ne aminti de fa a omeneasc a lui Dumnezeu care a fost odat pe p mânt, ci pentru a ne face vizibil , prin mijlocirea artei, fa a Lui care exist i acum i care va exista pururea într-o leg tur cu noi, asigurându-ne c i fe ele noastre vor învia la o via ve nic în comuniune cu El. Vrem s avem pururea icoana fe ei Lui, pentru c fa a Lui persist pururea i e în leg tur cu noi i vrem ca prin icoana Lui sa ne în l m mintea i inima la fa a Lui nev zut dar vie i pentru c vrem ca atunci când ne vom întâlni cu ea în via a viitoare s fim familiariza i cu ea, sau s o recunoa tem cu u urin .

Faptul c Fiul lui Dumnezeu a putut s - i fac proprie fa a omeneasc , s dea acesteia dimensiunea interioar a infinit ii, s - i manifeste prin ea transcenden a dumnezeiasc i s o fac pe aceasta etern , arat c fa a omeneasc în general are în sine capacitatea de a se face chip vizibil al lui Dumnezeu; arat c Fiul lui Dumnezeu este modelul chipului omenesc, c Dumnezeu are i El un chip, o form de manifestare dup care este creat fa a omeneasc , expresie vizibil a spiritului omenesc. Apoi, p strând-o etern, r mâne prin ea în leg tur cu to i cei ce cred în El, cum orice fa vie e îndreptat spre altele.

Desigur, fa a omeneasc este prin ea îns i în procesul cosmic o apari ie ireductibil la el, ceva unic, nerepetabil, ”o deschidere spre transcenden ”[132], o continu transcendere, c utând adev rata transcenden . Totu i fa a omeneasc prin ea îns i, de i transcende procesul cosmic, e închis de moarte, adic prin acest proces.

Dar prin fa a omeneasc indefinit a lui Hristos se str vede adâncimea infinit a lui Dumnezeu; ea e umplut de transcenden a divin . i nefiind închis de moarte, r mâne ve nic îndreptat spre noi. Prin transcenden a ei relativ i pe care o închide moartea se str vede transcenden a absolut a lui Dumnezeu, care o face s biruiasc moartea i s r mân în veci neînchis . ”A întâlni pe Hristos înseamn a întâlni o fa care nu se va închide niciodat ”[133] i

[131] Olivier Clement, *Considérations sur la spiritualité de l'icône*, conferin inut la Instit. teol. din Bucure ti, în mai 1974: Interdic ia din Exod (20, 4) i din Deuteronom (5, 12-19) alc tuie te un fel de prefigurare în gol (în adânc), pur apofatic a Întrup rii; ea îndep rteaz idolul din a teptarea (lui Mesia), din contemplarea Fe ei (divine). Întruparea nu are sens decât în tensiune cu aceast revela ie biblic a unei transcenden e inaccesibile i totodat personale, adic capabil a se transcende pe ea îns i, pentru a deveni comunicabil . Deci un refuz de a înc tu a pe Cel viu în imanen a unei naturi sfin ite”.

[132] *Ibid.*

[133] *Ibid.*

din comuniunea cu ea va primi i fa a noastr puterea de a învia pentru veci. Hristos a restaurat astfel în Sine eternitatea fe ei omene ti. Dar aceasta arat c El, prin întrupare a restabilit fa a omeneasc în conformitatea ei deplin cu modelul, restabilire care nu a fost posibil decât prin unirea modelului cu ea, întrucât modelul i-a f cut chipul omenesc chip propriu în Sine i prin Sine acest model se întip re te mereu i în cei ce cred în El, adic stau în comuniune cu El, umplându- i chipul lor de via a de care s-a umplut fa a Lui,

Ipostasul Fiului ceresc, fiind în chipul Tat lui ca expresie filial a naturii divine, Se face i ipostas al chipului omenesc creat dup El ca model, sau al fe ei omene ti. El are în Sine i chipul omenesc i modelul Lui dumnezeiesc, dar nu separate, ci modelul str b tând i în l ând, luminând i transfigurând chipul S u uman, care î i are expresia cea mai accentuat în fa   i intrând în leg tur etern cu toate fe ele. Ipostasul Fiului asumând fa a omeneasc îi d acesteia caractere ipostatice personale, deosebind-o de fa a oric rui alt om, dar p strând tr s turile generale ale naturii omene ti.

Sfântul Teodor Studitul r spunde iconomahilor, care afirmau c firea omeneasc a lui Hristos a fost necircumscris , deci f r o figur individualizat , ar tând cu citate biblice c Hristos a fost un Cine determinat, un Eu, un nume propriu deosebit de alte eu-uri i nume proprii, i adaug c acest caracter nu i l-a avut ca un ipostas uman aparte de cel divin, ci Însu i Ipostasul dumnezeiesc i-a dat firii Lui umane tr s turile Ipostasului S u i, prin urmare, El însu i S-a f cut ca om purt tor de caractere individuale i circumscris, de i ca Dumnezeu nu e circumscris, având totu i ni te însu iri personale deosebite în sânul Sfintei Treimi. Noi nu suntem nestorieni, ca sa admitem c firea omeneasc în Hristos e circumscris datorit unui ipostas uman deosebit de cel divin, zicea el. "Deoarece, dup înv tura bisericeasc , m rturisim c Ipostasul Cuvântului S-a f cut Ipostasul comun al celor dou firi, ipostaziind în Sine firea omeneasc împreun cu însu irile particulare ce o deosebesc de ceilal i de un neam cu El, pe drept cuvânt spunem de acela i Ipostas al Cuvântului ca e necircumscris dup firea dumnezeiasc , dar a devenit circumscris dup firea uman . C ci aceasta nu- i are existen a într-o persoan de sine st t toare si circumscris în sine, afara de Ipostasul Cuvântului, ci în Însu i Acesta, ca s nu fie fire neipostaziata. i în Acesta e contemplat   i circumscris ca într-un individ"[134].

Umanul lui Hristos e circumscris într-un fel ca trup i în alt fel ca suflet. Ca suflet e circumscris numai în sensul c are ni te caractere personale determinate, deosebite de la om la om. Iar fata omeneasc une te circumscrierea în ambele sensuri. Ca atare, ea e un paradox: printr-o suprafa material foarte limitat se str vede o via spiritual indefinit de bogat , de complex   i mereu în mi care, de i deosebit personal de a altor persoane.

[134] *Antir. III,* P.G., 99, col. 400 D.

Dar prin aceea i fa uman a lui Iisus, de i ”circumscris ”, iradiaz nu numai via a sufleteasc omeneasc , ci i dumnezeirea necircumscris care dep e te f r m sur indefinitul omenesc al fe ei, sau via a sufleteasc omeneasc manifestat prin ele; mai bine zis, acela i Ipostas Î i manifest prin tr s turile circumscrise ale spiritualit ii fe ei Sale umane infinitatea necircumscris a dumnezeirii Sale.

Dar Dumnezeu care iradiaz prin umanitatea asumat e Persoana Cuvântului deosebit de a Tat lui i a Duhului Sfânt. Chiar i prin aceasta d i naturii umane asumate tr s turi personale i nu o ia în generalitatea ei, în care de altfel nici nu poate exista. Întrucât oamenii sunt dup chipul Fiului lui Dumnezeu, ei au în general chipul Lui de fiu. i a a îl are i El ca om. Dup aceast particularitate, de ipostas unitar i unic, e redat Hristos în icoan . i precum reprezentarea fe ei omului simplu sugereaz prin fa a material circumscris pe care o zugr ve te pictorul via a sufleteasc indefinit de complex , întrucât red persoana de care ine i acea via , la fel icoana Mântuitorului sugereaz prin chipul zugr vit de pictor nu numai via a Lui sufleteasc omeneasc indefinit , ci i dumnezeirea Lui des vâr it necircumscris , întrucât red Persoana Lui unic .

Aceast sugerare o produce pictorul nu prin talentul lui, ci prin faptul c prezint pe Iisus cu semnele unice ale actelor Lui: n scut în iesle, cu steaua deasupra i cu îngerii împrejur, cu Maica Sa i cu Iosif veghind asupra Lui, r stignit pe cruce între doi tâlhari, sf râmând încuietorile iadului i înviind, s vâr ind anumite minuni cunoscute din Evanghelii etc. În faptele acestea se red Persoana Fiului lui Dumnezeu, Care S-a întrupat i ne-a mântuit prin r stignirea i învierea Sa, dar se redau i o iubire i o putere netrec toare cum n-a avut i nu are nici un om, adic necircumscrierea iubirii i puterii Lui în fapte precise, care-L caracterizeaz numai pe El în mod vizibil, deci Îl circumscriu. Sfântul Teodor Studitul zice: ”Se red în icoane ipostasul, dar nu firea celui ce e redat. C ci cum s-ar reda în icoan firea ce se contempl în ipostas? A a de pild în icoan se red Petru, nu întrucât e vie uitoare ra ional capabil de minte i tiin , c ci acestea nu sunt proprii numai lui Petru, ci i lui Pavel i Ioan i tuturor de aceea i specie; ci întrucât, are, pe lâng defini ia comun , unele însu iri particulare, ca nasul încovoiat sau turtit, sau p rul cre , sau culoarea alb , sau ochii frumo i, sau orice altceva care caracterizeaz înf i area proprie lui i-l deosebe te de indivizii de aceea i natur . Dar constând din suflet i trup, nu poart în reprezentarea chipului realitatea particular a sufletului. C ci cum ar purta-o, acesta fiind nev zut? A a i cu Hristos. Nu întrucât e om în general, pe lâng faptul c e i Dumnezeu, este redat în icoane, ci întrucât Se deosebe te de to i cei de o fire prin propriet ile ipostatice, i e r stignit i este

într-un fel propriu, dup ipostas. Deci e circumscris Hristos dup ipostas, de i dup dumnezeire e necircumscris, dar nu dup naturile din care e compus“[135].

Paul Evdokimov i Olivier Clement au insistat asupra faptului c Dumnezeu, deci i Dumnezeu-Cuvântul, nu e f r nici o form . Împotriva s r ciei de con inut a spiritualismului excesiv trebuie afirmat c în Dumnezeu absen a chipului ar fi o lips de plenitudine[136]. Dumnezeu este Forma formelor, Icoana icoanelor, Arhetipul atotcuprinz tor. Apofaza nu-i o pur nega ie, ea vrea s spun c Dumnezeu este o Metaicoan , dup terminologia lui Dionisie, o Hyper-icoan ”[137]. Dionisie Areopagitul nu spune numai c Dumnezeu este peste toate afirm rile, ci c este i peste toate nega iile[138]. ”Trebuie s situ m i s recunoa tem în ea toate afirma iile lucrurilor, ca în cauza tuturor, i s le neg m pe toate, ca fiind deasupra tuturor, i s nu socotim c nega iile sunt opuse afirma iilor; ci apofaza e mai degrab mai presus de toate priva iunile i mai presus de orice nega ie i afirma ie”[139].

”Deci nu spre absen a pur   i simplu a chipului conduce icoana, ci deasupra i dincolo de chip, spre Hyper-icoana indescriptibil , i acesta e aspectul ei apofatic, apofaza iconografic ”[140].

Existen a divin nu e numai izvorul tuturor cuvintelor, ci i izvorul tuturor imaginilor. Ca atare nu e numai supremul Cuvânt dincolo de cuvânt, ci i suprema Imagine, dincolo de imagine. Numai cel ce subzist poate vorbi. În Vechiul Testament Dumnezeu vorbe te adeseori din nori, din foc (Ex. 2, 2, 5; 24-26; Deut. 4, 12), sau Se arat El însu i vorbind (Is. 6, 4; Iez. 1, 26). Chiar când în auzul sufletesc al proorocului r sun cuvântul f r s se vad subzisten a Domnului - imaginea Lui -, prezen a ei se simte, ca punct voluntar de plecare a cuvântului. Dumnezeu e sim it spiritual ca vorbind prin faptul c omul simte impulsul s r spund cu un cuvânt precis, sau cu o fapt precis de fiecare dat .

Iar îns i subzisten a Lui, sim it ca punct de plecare a cuvântului auzit spiritual, e o Imagine invizibil , un adânc real al întregii subzisten e care ia

---

[135] *Op. cit.,* col. 405 B.

[136] Savantul fizician Bernard Philibert spune c numai neantul e lipsit de orice determinare (Der Dreieine).

[137] P. Evdokimov, *L’art* de *l’icône,* p. 179.

[138] *De mystica theologia,* cap. V, P.G., 3, 1048.

[139] *Op. cit.,* cap. I, col. 1000 B.

[140] P. Evdokimov, *op. cit.,* p. 199. Olivier Clement spune, în conf. cit.: ”Nous avons considéré... la Forme de Dieu et Sa Face, comme communicabilité, manifestation, expression à l’intérieur de la Sainte Trinité. On purrait dire encore que les *logoi* des choses qui se trouvent en Dieu et sont leur formes, impliquerit que Dieu comme sein de ces formes est la Forme virtuelle de toutes les formes. Même le nom *Logos* attribué au Fils de Dieu signifie qu’Il est cette Forme au dessus de toutes les formes, de toutes les images des créatures. Toutes ces images sont produites et soutenues par les énergies increées”.

forme, prime te o ordine din adâncul plin de virtualitatea tuturor formelor, din sânul virtual al tuturor chipurilor.

În Vechiul Testament, cu toat ferirea lui de a reda pe Dumnezeu în chipuri, proorocii v d uneori pe Dumnezeu într-o form sau alta. Moise vede ”locul unde a stat Dumnezeul lui Israel i cele de sub picioarele Lui, ca o c r mid de safir i ca chipul cerului senin” (Ex. 24, 10), ceea ce înseamn c o form a lui Dumnezeu a dat o form locului unde a stat. Moise vede de asemenea ”chipul slavei Domnului, ca un foc ce arde pe vârful muntelui” (Ex. 24, 18), deci vede emanând din Dumnezeu o form .

Dar mai determinat e Forma în care Se arat Dumnezeu proorocilor de mai târziu. Isaia Îl vede ezând pe un scaun foarte înalt, înconjurat de slav i de Serafimi (Is. 6, 1-3). Iezechiel Îl vede pe Dumnezeu ca un chip de om (Iez. 1, 26); Daniel, la fel (Dan. 7, 9,13; 10, 5-6). Acestea au fost anticip rile Fiului Omului v zut în Apocalips , întemeiat de ast dat pe îns i ar tarea Lui ca om în istorie.

Chipul cel mai adecvat, cel mai expresiv, cel mai comunicativ de sensuri al Imaginii supreme este omul sau fa a omeneasc . Se vede aceasta în mod profetic înc din Vechiul Testament. Pentru c prin ea se poate manifesta spiritualitatea suprem , sau forma spiritualit ii supreme. Numai prin fa a personal a omului, care exprim con tiin a personal de sine i con tiin a de toate, deschiderea i iubirea pentru to i i toate, putin a de a exprima voin a i afirmarea de sine, se poate exprima în modul cel mai adecvat spiritualitatea personal divin . Numai omul poate cunoa te pe Dumnezeu, în interiorul s u mai ales, se poate bucura con tient de comuniunea cu El, de mântuire. De aceea fa a omului, ca chipul cel mai adecvat al S u, i-o însu e te Dumnezeu Cuvântul, pentru ca s intre în comuniune cu oamenii, pentru ca s Se comunice lor ca Dumnezeu, pentru ca s comunice oamenilor tr irea interioar a lui Dumnezeu de c tre uman.

În fa a omeneasc eternizat i ridicat la maxim transparen , la maxima expresie a con tiin ei de sine i de toate, la maxima expresie a iubirii, a tr irii interioare a lui Dumnezeu, în fa a lui Hristos, spiritualitatea Fiului lui Dumnezeu, sau forma acestei spiritualit i i comunicabilitatea ei i-au g sit cea mai adecvat expresie, ridicând-o totodat pe aceasta la cea mai înalt conformare cu Modelul ei. Fiul lui Dumnezeu a luat fa a omului pentru c fa a omului e fa de comuniune, pentru c prin ea se exprim spiritualitatea tr it în interior pentru a fi comunicat celorlal i. i astfel, prin ea El a putut intra i r mâne etern în maxim comuniune cu to i oamenii i a putut restabili la maximum comuniunea între ei.

Credincio ii vor s aib nu numai cuvântul lui Hristos cu ei pân la sfâr itul veacurilor, cuvânt inepuizabil de iubire, ci i fa a omeneasc a lui Hristos i, prin ea, fa a iubitoare a spiritualit ii Lui dumnezeie ti, fa a iradiant de maxim i interminabil comuniune între Dumnezeu i cei ce cred. Din fa a

aceasta de iubire interminabil porne te i cuvântul Lui de iubire inepuizabil , al c rui în eles niciodat nu se sfâr e te. C ci ei vor s   tie nu numai teoretic c acel cuvânt ce li se propov duie te e cuvântul lui Hristos, ci s -l lege real de fa a lui Hristos, ca punct de plecare a lui. Fa a aceasta e de altfel ea îns i plenitudine inepuizabil de cuvinte, ca fa a iubirii nesfâr ite care vrea s se comunice. De aceea i fa a lui Iisus reprezentat în icoane vorbe te despre El, Îl exprim pe El, e un cuvânt nesfâr it al Lui. S-a spus de altfel c *icoanele sunt o Biblie a celor ce nu tiu citi,* a celor ce n-au timp s citeasc .

Mai mult chiar, prin faptul ca fa a lui Hristos este redat în icoana ortodox cu o respectare strict a canonului iconografic al tradi iei celei mai vechi, se poate spune c ea a ap rat pe credincio ii ortodoc i, cum nu i-a aparat pe al i cre tini citirea asidua a Scripturii, de varietatea arbitrar a în elegerii lui Hristos. Prin icoana ortodox r mas neîntrerupt i strict pe linia canonului tradi ional, de la începutul cre tinismului, credincio ii ortodoc i au r mas nu numai la în elegerea unitar a lui Hristos, ci i la în elegerea Lui din timpurile apropiate ale apostolilor i din locurile apropiate regiunii unde a vie uit i a lucrat Domnul. Iar Hristos redat de aceast icoan este un Hristos profund duhovnicesc. Icoana ortodox a fost astfel, al turi de literatura duhovniceasc patristic , ascetic-duhovniceasc , cel mai însemnat c l uzitor al credincio ilor mai râvnitori în formarea lor pe linia unei vie i duhovnice ti, de tr ire cu Hristos în Duhul Sfânt. Cel mai mult s-au format în sensul acesta sfin ii, în ale c ror icoane e redat acela i mod de vie uire duhovniceasc , prin care ei s-au str duit s urmeze lui Hristos. În aceste icoane se afirm   i un sens al mântuirii deosebit de cel al justific rii exterioare prin jertfa de satisfacere sau de isp ire a lui Hristos. Prin ele se arat îndumnezeirea la care sunt ridica i cei ce cred în Hristos, îndumnezeire care deschide orizontul veacului viitor.

Stilul bizantin al icoanelor afirm pân azi spiritualitatea propriu-zis cre tin   i azi începe s fie pre uit din nou pretutindeni, nu pentru c e stilul epocii bizantine, ci pentru c e stilul transfigur rii i sub irimii spirituale autentice a omului în Dumnezeu, în afar de care nu poate fi alt spiritualitate cre tin autentic . Acesta e, în cazul lui Iisus, pe lâng actele personale unice în care e înf i at Hristos în icoane, singurul mod ”obiectiv”, prin care se mai sugereaz necircumscrierea dumnezeirii lui Hristos, exceptând cazurile când un pictor mai plin de Duhul Sfânt reu e te s sugereze i prin talentul lui ceva din aceast necircumscriere.

Dar credincio ii tiu c icoana le vorbe te i îi îndrumeaz pe linia vie ii de model a lui Hristos nu numai ca o înv tur despre Hristos cel autentic; ci sunt convin i c prin icoane ei intr   i în contact real cu Hristos, deci leag cuvintele ce li se spun despre Hristos în Biseric , cu Hristos însu i care e viu neîncetat i prezent în Biserica, în orice loc unde ei î i îndreapt privirea spre icoana lui Hristos i I se închin cu credin   în El.

De aceea, problema cheie care se pune pentru explicarea teologic a rolului icoanelor în Ortodoxie este: ce leg tur real   i prezent este între Persoana vie a lui Hristos i icoana Lui, i cum se stabile te ea?

Defini ia Sinodului VII ecumenic afirm c închinarea acordat icoanei ”trece”, ”urc ” de la ea, la persoana reprezentat , la prototip. Se interpreteaz de obicei aceast expresie ca o benevol mutare a min ii de la icoan la prototip, ca de la un lucru la o realitate cu totul separat . Dar ”trecerea” aceasta are un în eles cu mult mai adânc. Cel ce crede în Hristos nu poate s nu fac trecerea de la icoana Lui, sau a sfin ilor, la realitatea Lui, sau a lor, vie. În aceast necesitate a min ii de a trece de la icoan la realitatea vie a prototipului ei e implicat   i o lucrare a lui Hristos asupra celui ce prive te icoana Lui, sau a sfin ilor, cu credin . A a cum cuvântul despre Hristos provoac în cel ce-l aude necesitatea de a gândi la Hristos, a a acest cuvânt plasticizat, care e icoana Lui, provoac în cel ce-o prive te necesitatea de a gândi la Hristos, cum pe plan mai general orice cuvânt al cuiva despre ceva provoac în cel ce-l aude necesitatea de a r spunde, luând o atitudine fa   de ceea ce i se spune i fa   de cel ce o spune. Se ascunde aci o leg tur ontologic între chip i realitatea redat în el, ca între cuvânt i ceea ce se spune prin cuvânt, sau cel ce spune cuvântul, sau între acesta i cel ce aude ceea ce i se spune. Aceasta, pentru c exist mai întâi leg tura ontologic între realitate i chipul sau cuvântul ei, sau despre ea, pentru c nu e realitate care s nu aib în ea implicat chipul ei i cuvântul despre ea, sau cuvântul ei, dac este o realitate con tient . Deci realitatea con tient respectiv nu poate s nu se intereseze de efectul pe care chipul i cuvântul ei îl produc în cel pe care-l atinge, prin faptul c   i se adreseaz .

Sfântul Teodor Studitul spune: ”Dac oric rui trup îi urmeaz inseparabil umbra proprie i nu ar putea cineva spune având minte, de un corp, c e f r umbr , ci în trup e v zut umbra urmându-i, iar în umbr , trupul anticipând-o, a a nu ar spune cineva de Hristos c nu poate fi redat în icoane, dac este în El un trup definit. Ci trebuie v zut de aceea în Hristos existând icoana Lui, iar în icoan e v zut Hristos ca prototip. Iar pentru c sunt date împreun , se poate spune c   i atunci când s-a v zut Hristos s-a ar tat virtual i icoana Lui, întrucât de pe El s-a luat ea, întip rindu-se în oarecare materie”[141]. Sau: ”De i ceea ce este prin fire i ceea ce este prin lucrare, deci Hristos i icoana, nu sunt deodat , totu i prin faptul c icoana este virtual i înainte de a fi f cut prin art , ea poate fi v zut în Hristos totdeauna, a a cum i umbra e pururea împreun cu trupul, chiar dac nu se vede forma în raza luminii. În felul acesta nu e nepotrivit a zice ca Hristos i icoana sunt împreun ”[142].

Dac umbra luminoas e legat de corpul însu i prin anumite raze materiale ce pornesc din corp, chipul cuiva e legat de realitatea lui prin razele

[141] *Antir. III adv. Iconom., P.G., 99,* 429 A.

[142] *Ibid.,* col. 429 B.

spirituale prin care în mod necesar cineva î i proiecteaz chipul lui, cel pu in în sufletul altora.

Datorit acestui fapt realitatea atrage în mod necesar spre ea mintea i, prin minte, fiin a îns i a celui ce îi contempl chipul sau îi aude cuvântul, sau descrierea. Lucrul acesta îl spune iar i Sfântul Teodor Studitul, insistând asupra concomiten ei dintre privirea chipului i gândul la prototip. ”Prototipul i icoana sunt corelative, precum e o jum tate i a doua jum tate. C ci prototipul aduce împreun cu sine numaidecât cealalt jum tate, în raport cu care se nume te jum tate. C ci nu e prototip dac nu e icoan , precum nici jum tate dac nu e cugetat cealalt jum tate. *Cele ce sunt împreun , împreun se i cuget i exist . A adar, deoarece nu se intercaleaz* între *ele nici un r stimp, nici închinarea nu* e *alta pentru fiecare, ci e una i aceea i pentru amândou* ”[143].

Când se prive te adic icoana, sufletul credincios vorbe te cu Hristos i Lui I se închin , de i El nu e una cu icoana Lui, a a cum mama privind fotografia fiului vorbe te cu el însu i, de i nu-l confund cu fotografia. Icoana i prototipul se cuprind cu mintea simultan f r a fi confundate; mai bine zis, icoana e uitat , tr indu-se rela ia direct cu prototipul. Sfântul Teodor Studitul declar chiar c ”*prototipul i icoana î i au existen a una în alta i prin suprimarea uneia se suprim i cealalt* ”. Aceasta nu înseamn vreo identificare magic sau idololatr a icoanei cu prototipul. Sfântul Teoclor Studitul ine s precizeze aceasta. La o acuz c îndumnezeie te icoana, cuprinzând într-o singur închinare pe Hristos i icoana, el r spunde: ”Nu se afl aceasta în epistola mea, ci c nu trebuie adorat icoana lui Hristos. C ci aceasta este o cugetare idololatr . Ci numai Sfintei Treimi I se acord aceasta. i c Hristos cel ce e închinat în sfânta icoan este adorat împreun cu Tat l i cu Duhul, iar icoanei trebuie s ne închin m cu închinare relativ ”[144].

Ap r torii icoanelor nu aveau înc prea explicit l murit doctrina energiilor necreate aduse în crea ie de Duhul Sfânt. Aceasta le-ar fi dat putin a s explice leg tura între Hristos ca prototip i icoana Lui, leg tur pe care ei o afirm f r s le confunde.

Mai clar explic aceast leg tur rug ciunea pentru sfin irea icoanei lui Hristos din Euhologiul Bisericii ortodoxe. În aceast rug ciune se pomene te despre atingerea fe ei lui Hristos de mahrama trimis de El lui Avgar de Edesa, pe care i-a l sat imprimat odat cu chipul S u i puterea Sa i de aceea a vindecat prin ea pe cel c ruia i-a trimis-o. C ci, conform celor spuse mai sus, chipul sau cuvântul cuiva i subiectul lui sunt legate printr-o iradiere de putere. Apoi în rug ciune se cere: ”O, bunule St pâne, caut cu îndurare spre noi i spre icoana aceasta... i trimite asupra ei binecuvântarea Ta cea cereasc i darul Preasfântului Duh i o binecuvânt i o sfin e te pe ea i-i d ei putere de t m duire i de toate me te ugirile diavole ti gonitoare; umple-o pe ea de

[143] *Antir. cit.,* col. 429 B.

[144] *Ep. 161,* P.G. cit., col. 1502-1504.

binecuvântarea și de tăria Sfântului celui-nefăcut-de-mâna-chip, care dintru atingerea preasfintei și preacuratei fețe a iubitului Tău Fiu din destul o a câștigat, ca printr-însa puterile și minunile pentru întărirea dreptei credințe și mântuirea credinciosului Tău popor să se lucreze”.

Se cere, așadar, ca și icoana prezentă să se împărtășească de puterea nefăcută de mână, dată icoanei prin atingerea feței lui Hristos; să se prelungească deci puterea aceleia și la icoana aceasta. Apoi rugăciunea se încheie cu afirmarea că înaintea icoanei se aduce închinare lui Dumnezeu cel în Treime: ”*Că ție celui atotputernic* și Unuia *Născut Fiului Tău și Preasfântului Duh, înaintea ei închinându-ne* și cu credință chemându-Te și cu dinadinsul rugându-ne, auzi și să fim și mila iubirii Tale de oameni să aflăm și dar să câștigăm”. Sfânta Treime chemată în rugăciune, coborând în fața icoanei, îl ridică la Ea pe cel căruia privirea icoanei îi prilejuiește chemarea lui Dumnezeu.

La fel sfinții sunt într-o legătură cu icoanele lor, prin faptul deosebit că ei sunt plini de Hristos, iar energiile Duhului Sfânt de care sunt plini, prin aceasta se proiectează din ei și asupra icoanelor lor. Prin icoane urcăm la cinstirea sfinților în care vedem rezultatul lucrării lui Hristos și lucrarea Lui prezentă.

e. Moaștele sfinților, anticiparea incoruptibilității trupurilor înviate și îndumnezeite, din veacul viitor.

Biserica cinstește și moaștele sfinților, cinstindu-i prin aceasta pe ei înșiși, întrucât oamenii se pun și prin ele în legătură cu ei. Faptul menținerii osemintelor lor în stare de incoruptibilitate este o arvună a viitoarei incoruptibilități a trupurilor întregi după înviere și după deplina lor îndumnezeire. Ele se mențin incoruptibile, pentru că în ele se menține o putere dumnezeiască din vremea când trupurile lor erau unite cu sufletul. Ba mai mult, asupra lor se prelungește starea de îndumnezeire accentuată a sufletelor lor din starea actuală. Aceasta se datorește faptului că puterile sufletului și harul dumnezeiesc din el își prelungesc lucrarea și în trup, înfăptuind și în acesta o stare de sfințenie, cât timp sfântul trăiește pe pământ, și un fel de stare de incoruptibilitate după trecerea sufletului sfântului, prin moarte, la starea accentuată de îndumnezeire. Moaștele sunt astfel o anticipare a trupului pnevmatizat de după înviere.

Menținându-se incoruptibile, osemintele sfinților arată că sufletul personal al lor și harul Sfântului Duh din ei rămân mai departe într-o legătură cu trupurile lor.

De aceea cei ce se roagă lângă osemintele sfântului nu se adresează propriu-zis lor, ci persoanei lui. Cinstirea trece la persoană, ca și în cazul cinstirii icoanei.

Biserica și credincioșii au convingerea că prin atingerea de moaște și prin rugăciuni adresate sfântului lângă moaștele lui se înfăptuiesc adeseori vindecări și alte fapte minunate, ca și prin atingerea icoanelor, datorită

energiilor dumnezeie ti care, din persoanele celor reprezenta i în icoane i, în ultim analiz , din Hristos, se prelungesc în icoane sau în moa te. Un temei pentru cinstirea moa telor i al credin ei în puterea ce iradiaz din ele ni-l d Sfânta Scriptur prin cazul învierii unui mort aruncat peste osemintele proorocului Elisei (4 Regi 13, 21). Puterea dumnezeiasc ce lucreaz prin trupurile sfin ilor dup moarte e o continuare, dar i o intensificare a puterii ce lucra prin trupurile lor cât erau în via . Chiar umbra trupului lui Petru avea putere s vindece pe bolnavii peste care trecea (Fapte 5, 15). Iar al i bolnavi se vindecau prin atingerea de tergarele care fuseser folosite de Sfântul Apostol Pavel (Fapte 19, 11).

II Eshatologia universal

Dumnezeu a creat lumea ca s o des vâr easc , nu ca s o lase ve nic într-o form relativ . El nu a creat pe oameni, ca s -i des vâr easc numai pe unul câte unul trecându-i prin moarte, i numai în sufletul lor, ci pe to i împreun i în fiin a lor întreag , deci i în trupul legat de cadrul lumii. Numai a a va fi des vâr it deplin omul ca om. În aceasta va consta împlinirea ultima a scopului unirii intime a Fiului lui Dumnezeu cu lumea prin întrupare i prin învierea Sa cu trupul, ca parte a lumii. Numai ducând-o la des vâr ire, Dumnezeu împline te planul crea iei lumii i al îndumnezeirii ei în Hristos, dup ce prin ajutorul dat de El s-a împlinit în forma actual a ei tot ce se putea împlini pe p mânt pentru a face str vezii în ea ra iunile ei divine.

Via a noastr î i g se te un sens numai dac trece prin moarte la plenitudinea unei vie i eterne. Dar aceast plenitudine nu o poate ob ine omul dac nu o poate tr i i în trupul s u înviat i eliberat de coruptibilitate. C ci via a complet uman e via a în trup, care d o complexitate specific existen ei umane i îl face pe om apt s dea vie ii spirituale o frumuse e în bog ia i armonia formelor v zute.

Valoarea unic i complet a vie ii umane în trup a pus-o în lumin Fiul lui Dumnezeu care a asumat trupul omenesc i l-a înviat pentru ve nicie. Dumnezeu a justificat astfel crearea materiei pe care, prin asumarea trupului i prin învierea lui, o ridic pe planul particip rii culminante la spiritualitatea Lui, nel sând trupul individual prada descompunerii eterne.

Dar învierea cu trupul a persoanei omene ti individuale nu poate avea loc decât în solidaritate cu prefacerea întregii substan e a cosmosului, adic la sfâr itul chipului actual al lumii. Hristos singur a înviat înainte pentru a pune în fa a noastr perspectiva i n dejdea învierii i pentru a Se face izvorul puterii de transfigurare a cosmosului actual i al învierii trupurilor noastre. Hristos cel

înviat este prin El însuşi începutul şi profetul sfârşitului vieţii actuale a lumii şi al ridicării ei în plenitudinea vieţii în Dumnezeu.

Ridicarea vieţii persoanei noastre individuale în plenitudinea vieţii lui Dumnezeu e solidară în acelaşi timp cu ridicarea tuturor oamenilor la această viaţă. Şi aceasta nu numai pentru faptul că învierea cu trupul nu se poate obţine în mod separat de prefacerea lumii, şi de învierea tuturor, ci şi pentru faptul că istoria ca operă a întregii umanităţi are o importanţă pentru actualizarea bună sau rea a virtualităţilor întregii naturi umane şi are menirea să facă întreaga lume un transparent al raţiunilor divine din ea, prin tot ce înfăptuieşte omenirea bun în cadrul ei, sau să o opacizeze prin ceea ce face rău.

Dumnezeu ridică în Împărăţia Sa veşnică lumea la o plenitudine de viaţă în care se arată deplin actualizate în sens bun virtualităţile sădite de El prin creaţie. Dar aceste virtualităţi nu se pot actualiza în sens bun, de om, în izolare, ci într-o colaborare cu ceilalţi şi într-o lucrare în cadrul cosmic. De aceea activitatea omenească are ca întreg un rost, o semnificaţie pentru viaţa omenirii în planul plenitudinii ei eterne, ducând cu ea acolo pentru a se eterniza şi desăvârşi tot ce a realizat ea bun în planul istoric. Omenirea credincioasă nu e transportată ca o masă pasiva în planul vieţii desăvârşite şi eterne, ci Dumnezeu i-a dat putinţa să pună în valoare şi prin eforturile ei solidare darurile Lui naturale şi ajutoarele ce i le-a dat în cursul vieţii ei pe pământ. Însuşi Hristos S-a întrupat ca om în istorie şi rămâne cu noi până la sfârşitul timpului pentru a ne conduce pe acest drum al ridicării spre El, ca să creştem spiritual şi să imprimăm această creştere în lume într-un dialog activ cu El.

Componentele eshatologiei universale sunt deci acestea: desăvârşirea lumii trecute prin sfârşitul formei actuale a ei; a doua venire a lui Hristos; învierea generală a morţilor şi schimbarea trupurilor celor de pe pământ; Judecata universală din urma; viaţa veşnică întru fericire sau nefericire.

Dintre ele cel puţin primele trei vor avea loc într-un fel de simultaneitate. Dar cauza tuturor va fi a doua venire a lui Hristos. Sau Hristos va veni a doua oară întru slavă pentru a le produce pe toate celelalte. Dar întrucât la vedere, prima componentă a lor va fi sfârşitul lumii, deşi cauza ascunsă a ei este Hristos care vine a doua oară, e bine să se vorbească întâi despre sfârşitul lumii.

A Sfârşitul chipului actual al lumii şi desăvârşirea ei

1. Înaintarea creaţiei spre sfârşit

Creştinismul afirmă că chipul actual al lumii va avea un sfârşit.

În învăţătura ortodoxă, spre deosebire de cea catolică, judecata universală de la sfârşitul lumii îşi păstrează o însemnătate proprie, aducând printr-un plus important întregimea fericirii sau nefericirii pentru sufletele

trecute prin judecata particular . De aceea i sfâr itul chipului actual al lumii, de care e legat judecata din urm , nu este a teptat numai de cei vii, cum se a teapt moartea obi nuit , ci se a teapt i de vii i de mor i cu un interes suprem. Îl a teapt i sufletele mor ilor, pentru a- i primi întreaga fericire sau întreaga nefericire ve nic .

Desigur, nu ne putem închipui c Dumnezeu re ine în mod arbitrar o parte din fericirea sau nefericirea ce s-ar cuveni celor care mor înainte de sfâr itul lumii. De aceea trebuie sa admitem c fericirea sau nefericirea deplin a fiec ruia atârn în mod organic de sfâr itul lumii i a activit ii întregii omeniri în ea, deci i de rezultatul acestei activit i, care va fi în ceea ce are bun eternizat în Împ r ia cerurilor, iar în ceea ce are r u, în iad. i aceasta nu numai în sensul c integritatea fericirii fiec ruia e condi ionat de fericirea tuturor celor ce vor avea parte de ea i c nefericirea unui p c tos se împline te cu nefericirea tuturor p c to ilor, - c ci dac ar fi a a, pe m sur ce mor mai mul i oameni, fericirea sau nefericirea celor mor i înainte ar cre te, iar pe de alt parte ar fi suficient la urm o judecat particular a celor surprin i vii la sfâr itul lumii, pentru ca s se completeze fericirea sau nefericirea tuturor – ; ci i în sensul c deplin tatea fericirii sau nefericirii fiec ruia depinde de o judecat nou i final ce se va face asupra tuturor în comun. Iar aceasta înseamn o judecat sau o apreciere ce se va da asupra tuturor în func ie de contribu ia lor la împlinirea planului lui Dumnezeu cu lumea i cu via a omeneasc , plan care const în a face str veziu pe Dumnezeu prin lume i prin via a omeneasc .

Deci cei mor i de demult vor fi judeca i din nou în lumina contribu iei lor la realizarea acestui plan, care se va vedea în rezultatul lui final abia la sfâr it, dup ce to i î i vor fi adus contribu ia bun sau rea în aceast privin . În fa a tuturor vor ie i la iveal faptele i gândurile tuturor, pentru ca fiecare s fie judecat pentru contribu ia lui la ele, sau pentru partea ce a avut-o din ele via a omeneasc în totalitatea ei ajuns la sfâr it. Cei de demult î i vor vedea rodurile gândurilor i faptelor lor în genera iile urm toare, cei de la sfâr it vor vedea mo tenirile înainta ilor, pe care le-au rodit sau le-au l sat f r rod. Cei de demult vor fi judeca i pentru cele de dup ei, cei de la sfâr it vor fi judeca i pentru împlinirea sau neîmplinirea celor de dinaintea lor. Vom fi judeca i pentru toate chem rile bune ce le-au f cut lumii întregi apostolii, mucenicii, sfin ii, pentru toate pildele bune neurmate ale înainta ilor. Vom vedea intensitatea sim irii lor, peste care noi am a ezat stratul nesim irii noastre, pentru falsa dezvoltare a umanit ii noastre. Cei de demult vor fi judeca i pentru toate semin ele rele s dite în lume i vor lua r splata pentru toate semin ele bune s dite în ea, care se vor ar ta rodite sau nerodite la sfâr it. Istoria întreag va fi din nou în fa a tuturor, nu numai cu cele ce s-au petrecut pe planul vizibil, ci i cu cele petrecute pe planul invizibil, ba chiar i cu cele ce s-ar fi putut petrece sau s-ar fi putut s nu se petreac , ap sând sau bucurând pe fiecare, cu totalitatea ei pentru ceea ce a f cut bun sau r u în ea. Se va vedea atunci c

trecutul n-a murit. Înv tura cre tin despre învierea trupurilor i despre judecata universal are între altele i acest sens c d o ultim apreciere, valabil pentru eternitate, a tot ce a fost, c nimic nu este l sat s se piard în uitare. Judecata universal este astfel un factor îndemn tor la s vâr irea binelui în lume, cum este gândul la moarte pentru via a individual .

To i vor fi readuna i într-o bucurie etern pentru tot ce au f cut bun, sporit în mod nesfâr it de darul lui Dumnezeu. Numai o lips de sfâr it a istoriei pred ceea ce e mai important în ea i în trecutul ei, adic persoanele i tr irea lor personal , mor ii ve nice[145]. Dimpotriv , numai în sfâr itul istoriei într-o des vâr ire a tot ce a fost i într-o bucurie etern pentru tot binele f cut i eternizat, sau într-un chin etern de r ul s vâr it, se scoate crea ia din relativismul care altfel ar r mâne etern, se pune binele ca criteriu imuabil al faptelor noastre i se reveleaz valoarea etern a tuturor persoanelor.

Nimic din totalitatea vie ii omene ti de pe p mânt nu va r mâne acoperit, neb gat în seam , nevalorificat, neapreciat sau neosândit, ci pentru toate vor r spunde în sens bun sau r u to i, de toate se vor împ rt i cu o în elegere nou to i. Propriu-zis numai la acea judecat se va descoperi sensul istoriei omene ti, adic numai în lumina descoperit a slavei lui Hristos,- slav nu numai ca a Aceluia n scut din Tat l, ci i ca a Aceluia ce S-a f cut om model - se va ar ta spre ce a trebuit s tind via a omeneasc pe p mânt i toate faptele din ea i în ce m sur au tins. Multe evenimente ale istoriei i multe fapte ale oamenilor din cursul ei vor r mâne pân atunci acoperite de echivoc i mul i din cei ce au participat la ele sau au fost autori ai lor nu- i vor putea da pân atunci seama deplin de au gre it sau nu, deci nu se vor putea bucura sau întrista deplin de ele.

Aceasta nu înseamn c judecata divin se va orienta numai dup cele din afar   i de departe de om, i nu dup starea lui l untric . Lumina dumnezeiasc va ar ta atunci cum toat contribu ia omului în bine sau în r u la dezvoltarea omenirii st într-o strâns leg tura cu starea proprie care a determinat acea contribu ie sau a fost determinat de ea. Fiecare se va ar ta purtând în sine implicit, cum poart o scoic sunetul valurilor m rii, ecoul întregii istorii, raportul s u cu întreaga via omeneasc desf urat în lume. Dar sensul vie ii omene ti integrale de pe p mânt, finalitatea ei nu se poate descifra clar numai din privirea ei de la sfâr it. Lumina nou de la sfâr it nu va fi numai o lumin care va rezulta din privirea întregii desf ur ri a vie ii omene ti, ci i

[145] N. Berdiaeff, *Essai d'une métaphysique eschatologique,* p. 257: "Istoria f r sfâr it ar fi absurd . i dac o istorie de acest fel ar manifesta un progres neîntrerupt, acest progres n-ar fi acceptabil, pentru c ar însemna o transformare a tot ce s-a tr it, a tot ce e viu i a tot ce e chemat s tr iasc în viitor, o transformare a fiec rei genera ii vii într-un mijloc pentru genera iile viitoare i a a la infinit... Un progres infinit, un proces infinit ar însemna triumful mor ii. Singur învierea a tot ce e viu poate da un sens procesului istoric al lumii, un sens care are o m sur comun cu destinul persoanei".

din revelarea unei lumini care nu se va vedea în ea îns i. C ci nu prin ea îns i î i da aceast desf urare un sens, ci Dumnezeu însu i urm re te realizarea unei uniri a Lui cu ea care s -i fac pe oameni ap i pentru ve nicie.

Origen i Sfântul Grigorie de Nyssa, pornind de la versetul 15, 28 din Epistola 1 Cor.: ”Când toate se vor supune Lui, atunci i Fiul Se va supune Celui ce I-a supus Lui toate, ca s fie Dumnezeu totul în to i”, au conceput desf urarea vie ii omene ti în lume ca r stimpul în care oamenii au s se supun lui Hristos prin conformarea cu El i încadrarea în El, prin umplerea de des vâr irea Lui în comun. Numai atunci, Iisus supunându-Se împreun cu to i Tat lui, va rezulta din acest act o stare de fericire suprem pentru întreaga crea ie. Pân atunci, lumea mai are ceva dintr-o imanen exterioar lui Dumnezeu i deci dintr-o imperfec iune.

Îns , dat fiind libertatea omului, sfâr itul vie ii omene ti pe p mânt nu se va echivala în mod necesar cu încorporarea tuturor oamenilor în Hristos, ci numai a acelora care voiesc aceasta. Cu aceast rectificare, destul de important , se poate recunoa te c via a lumii se resimte de participarea lui Hristos la ea, de suferin a Lui cu m dularele nedeplin întregite în trupul S u, de atrac ia exercitat asupra oamenilor de pe p mânt de c tre El, iar, prin aceasta, de n zuin a Lui spre deplina supunere Tat lui, împreuna cu to i cei adu i la unitatea spiritual cu Sine.

Desigur, Hristos personal e supus de pe acum Tat lui, dar în El au s se adune i to i cei ce se vor decide s se recapituleze în El, to i cei ce se decid s men in i s des vâr easc omenitatea lor, ducând la asem narea deplin cu Hristos chipul dumnezeiesc al firii lor. De aceea Origen spune: ”Nu e de crezut c Fiul lui Dumnezeu nu e înc supus Tat lui, ci c în timpurile cele mai de pe urm , când Îi vor fi supuse toate, atunci Se va supune i El. Dar pentru c toate ale noastre le prime te în Sine - i pentru c spune c El este cel care fl mânze te în noi, i cel care înseteaz în noi, i cel gol i bolnav, i oaspetele, i cel închis în temni a, i c tot ce se va face unuia mai mic al Lui, Lui I se va face pe drept cuvânt, întrucât fiecare din noi va fi supus deplin i des vâr it lui Dumnezeu, a a ca în nimic s nu mai par neascult tor - se dovede te c în El totul va fi supus. Dar i în alt mod se în elege chiar mai deplin ceea ce spun. Dac vreunul din m dulare ne doare, de i inima noastr e nev t mat i toate celelalte m dulare ale noastre sunt s n toase, totu i, pentru c prin durerea unui m dular sufer omul întreg, nu zicem c suntem s n to i, ci c ne sim im r u. De pild , zicem: acela nu este s n tos. De ce? Pentru ca îl doare piciorul, sau rinichiul, sau stomacul. i nimeni nu zice c e s n tos, dac -l doare stomacul, ci c nu e s n tos, pentru c îl doare stomacul. Dac în elegi exemplul, s ne întoarcem la ceea ce ne-am propus. Apostolul zice c suntem trupul lui Hristos i m dulare din parte (Ef. 5, 30). Deci Hristos, al C rui trup e tot neamul omenesc, ba poate totalitatea întregii creaturi *(totius creature universitas)* i fiecare din noi e m dular din parte - dac vreunul dintre noi, care suntem

m dulare ale Lui, e bolnav i sufer de boala vreunui p cat, adic daca e atins de rana vreunui p cat i nu e supus lui Dumnezeu - se spune c El nu e înc supus lui Dumnezeu, ale C rui m dulare sunt aceia care nu sunt supu i lui Dumnezeu. Dar când va avea pe to i aceia, care sunt trupuri i m dulare ale Lui, s n to i i nu vor suferi de nici o boal a neascult rii, când vor fi toate m dularele s n toase i supuse lui Dumnezeu, cu drept cuvânt se va spune c El este supus Aceluia”[146].

Se afirm aci[147] o profund i misterioas solidaritate a lui Hristos cu întreaga desf urare a vie ii omene ti de pe p mânt. Hristos sufer cu toat omenirea i în ea se manifest str dania Lui pentru des vâr irea noastr , chiar dac nu întâlne te totdeauna i colaborarea str daniei noastre. El Se str duie te ca to i s ne încadr m în El, pentru ca s Se poat supune întreg, adic cu toate m dularele trupului S u, lui Dumnezeu Tat l.

Hristos, din momentul în care S-a suit pe cruce, nu mai bea vinul bucuriei pân ce nu-l va bea cu to i în Împ r ia cerurilor (Mt. 26, 29). El Î i actualizeaz jertfa pân la sfâr itul lumii. Întreaga via omeneasc pe p mânt în str duin a ei spre Dumnezeu e un drum al crucii, un urcu spre Golgota i o r stignire a ei cu Hristos, prin puterea ce o revars continuu r stignirea Lui pentru lume, dar i un refuz al acestui drum. Via a omeneasc pe p mânt e o împ rt ire necontenit de Crucea lui Hristos, dar, în lupt cu aceasta împ rt ire, i un refuz continuu al ei. Via a omeneasc pe p mânt e un amestec de alipire la r u i de lupt cu r ul, de poc in pentru p cate i de dep ire a lor, dar i de s vâr ire a lor. E o via cu Hristos i din puterea lui Hristos, dar i de neputin i de refuz al drumului cu Hristos.

”S vedem acum în ce mod Mântuitorul nostru nu bea vinul pân ce nu va bea cu sfin ii vinul cel nou în Împ r ia lui Dumnezeu. Mântuitorul meu plânge pentru p catele mele[148]. Mântuitorul meu nu Se poate bucura cât timp eu r mân în f r delege. De ce nu poate? Pentru c El însu i este avocatul pentru p catele mele la Tat l, precum spune Ioan, ucenicul Lui, c ”de va p c tui cineva, ap r tor drept avem la Tat l pe Iisus Hristos i El este isp irea pentru p catele noastre” (In. 2, 1-2). Deci cum poate Acela, Care e avocatul pentru p catele mele, s bea vinul bucuriei, când p c tuind eu Îl întristez? Cum poate Acela care Se apropie de altar, ca s isp easc pentru mine p c tosul, s fie în bucurie? Acela, la Care urc continuu triste ea pentru p catele mele? Este deci atâta timp în triste e, cât timp mai persist în gre eal . Dac Apostolul Lui plânge pentru cei ce p c tuiser înainte i nu au f cut poc in pentru cele ce au s vâr it (2 Cor. 12, 21), ce s spun de Acela care e numit Fiul iubirii? Deci

[146] Selecta *in Psalmos,* Hom, II în Ps. XXXI, P.G., 12, col. 1329-1330.

[147] Vezi i Sfântul Grigorie de Nyssa, *In illud, tunc ipse Filius subjecitur* etc., P.G., 44, col. 1304 .u.

[148] Cuvântul lui Pascal: ”Jésus sera en agonie jusqu’à la fin du monde”, l-a spus, precum se vede, Origen, cu mult înainte.

pentru toate acestea st în fa a lui Dumnezeu intervenind pentru noi, st la altar, ca s ofere pentru noi isp ire lui Dumnezeu; i tocmai pentru c avea s Se apropie de acest altar spunea c "nu voi mai bea din rodul vi ei acesteia, pân nu voi bea pe cel nou cu voi". Nu vrea deci s bea singur vinul în Împ r ia lui Dumnezeu, ci ne a teapt   i pe noi... Noi suntem deci cei care, neglijând via a noastr , întârziem bucuria Lui"[149].

Dar nu numai Hristos n-a intrat la bucuria deplin cât ine via a omenirii pe p mânt, ci nici sfin ii. i ei plâng pentru p catele noastre. În sensul acesta i ei se împ rt esc de Hristos care Se jertfe te. De aceea fericirea sufletelor din starea provizorie nu e deplin .

"Nu au primit înc bucuria lor nici apostolii, ci i ei a teapt , ca i eu s m fac p rta de bucuria lor. C ci plecând sfin ii de aici nu- i primesc îndat cununile depline ale meritelor lor; ci ne a teapt pe noi, care suntem z bavnici sau p c tuim. C ci nu le este bucuria des vâr it nici lor, cât timp sunt îndurera i i plâng pentru p catele noastre"[150].

 i dup ce Origen citeaz pe Sfântul Apostol Pavel (Evr. 11, 39), conchide: "Vezi deci ca Avraam a teapt înc s ia cele des vâr ite. A teapt   i Isaac i Iacov i to i proorocii ne a teapt pe noi ca sa primeasc cu noi fericirea des vâr it ". În sensul acesta istoria va fi judecat ca un întreg, întrucât cei ce constituie trupul unic al lui Hristos prin credin   apar în cursul întregii ei desf ur ri. De aceea i taina aceea se p streaz pentru ultima zi a judec ii amânate. C ci unul este trupul, care e a teptat s fie justificat, despre care se spune c se va scula la judecat . "Sunt multe m dulare, dar un singur trup; nu poate zice ochiul, mâinii: nu-mi e ti de trebuin   (1 Cor. 12, 20)... Cât prive te vederea, dac -i lipsesc ochiului celelalte m dulare, ce bucurie va avea ochiul? Sau ce des vâr ire va avea, daca nu va avea mân sau dac -i vor lipsi picioarele sau celelalte m dulare? "[151] .

În sensul acesta interpreteaz Origen i viziunea lui Iezechiel despre adunarea oaselor, a nervilor, a vinelor, a pielii etc. pentru a se constitui trupuri noi (Iez. 37, 11). "Deci, vei avea bucurie plecând din aceast via , dac e ti sfânt. Dar bucuria deplin va fi atunci când nu- i va lipsi nici un m dular al trupului. Vei a tepta pe al ii, cum i tu ai fost a teptat"[152].

Dar ca i Hristos, tot a a i sfin ii nu sunt numai într-o a teptare pasiv a sfâr itului lumii, ci contribuie prin puterea suferin ei i iubirii lor la men inerea i dezvoltarea adev rului cre tin în ea. Un teolog catolic zice: "Precum Hristos cel înviat conduce treburile omene ti din cerul misterios unde S-a ascuns privirilor omene ti de la ziua În l rii, la fel intervin cu El i ca El, în acelea i treburi, mul imea de mucenici i de sfin i care-L înconjoar pe muntele

[149] *In Leviticum,* Hom. VII, P.G., 12, col. 478-482.

[150] Idem, *ibid.*

[151] Idem, *ibid.*

[152] *Ibidem.*

Sionului... Sfin ii participa activ la judecata lui Dumnezeu. Aceasta se vede la ruperea pece ilor, a pece ii a cincea (Apoc. 6, 9-1 1), în primul act al viziunii celor apte trâmbi e (Apoc. 8, 3-5) i din alte multe texte din Apocalips (de ex. 18, 20), unde Dumnezeu pare a nu face decât s pronun e judecata sfin ilor". Cei o sut patruzeci i patru de mii reprezint imensa mul ime a sfin ilor din cer care, precum urmeaz Mielului pretutindeni unde merge El, Îl asist i în func iunile de Judec tor i, în unire cu El, prezideaz desf urarea istoriei umane. "Descriind toat desf urarea timpului din urm ca o judecat în progres neîncetat, Sfântul Ioan manifest partea pe care mucenicii i sfin ii în unire cu Hristos cel înviat o au i o vor avea din ce în ce mai mult în aceast desf urare a judec ii divine de-a lungul veacurilor"[153].

Dar nu numai sfin ii din cer a teapt sfâr itul lumii, ci i în credincio ii de pe p mânt este o aspira ie spre sfâr it, ca spre punctul în care se vor uni deplin cu Domnul i se vor des vâr i în El i vor avea odihn în El. "Nu exist un mesianism cre tin, dar exist o eshatologie cre tin "[154]. Adic cre tinii nu a teapt pe Mesia ca pe un adev r total nou i neanticipat, asemenea poporului evreu; ci lor le e proprie o a teptare i o speran a deplinei manifest ri a lui Hristos i a slavei adev rului i iubirii Lui în lume, prin des vâr irea ei pe un plan deosebit de cel al chipului ei actual."Aceast a teptare a lui Hristos, aceast speran a ar t rii Sale întru slav sunt i trebuie s fie mai puternice decât orice mesianism, c ci sunt p trunse de iubire, de iubirea Bisericii pentru Hristos. În aceast iubire i în aceast speran se exprima în realitate tendin a Bisericii i a întregii lucr ri a ei spre a definitiva i efectua unitatea tuturor lucrurilor în Dumnezeu, care nu se va realiza deplin decât în ziua parusiei întru slav a Fiului S u"[155].

Înv tura ortodox despre judecata universala d un accent deosebit valorii pe care o are istoria ca întreg pentru orice om, comunitatea adânc dintre fiin ele umane, necesitatea colabor rii lor pentru a o conduce la starea voit de Dumnezeu. Sfin ii r mân i ei, tocmai din acest motiv, profund interesa i de cursul vie ii omene ti de dup ei i prin rug ciunile lor caut s înrâureasc pe oameni în bine. Dar în mod deosebit e important faptul c fiecare î i prime te integritatea fericirii sau nefericirii sale abia la judecata de la sfâr itul lumii, ceea ce arat c în concep ia ortodox istoria e destinat unui sfâr it i unei judec i i c prin urmare ea e o oper comun a întregii omeniri în care fiecare ins î i are importan a lui.

[153] H. M. Feret, *L'Apocalypse de Saint Jean, Vision chrétienne de l'histoire,* Paris, 1943, *p.* 241-246.

[154] *Op. cit.,* p. 250, 253.

[155] *Op. cit.,* p. 250.

2. Interpret ri ale sfâr itului lumii ca încheiere a istoriei în întregul ei

Înv tura ortodox despre un sfâr it al lumii î i are o confirmare în tendin a spre un sfâr it i spre o des vâr ire manifestat chiar în via a istoric a lumii, prin natura ei, dar care i prin Hristos tinde spre un sfâr it.

a) Una dintre interpret rile desf ur rii crea iei ca destinat unui sfâr it ca întreg, vede realitatea esen ial a ei în comuniunea subiectului personal cu alte subiecte.

Astfel pe de o parte desf urarea istoric a crea iei prin caracterul de subiect al oamenilor, ca factori ai ei, se cere dup o ordine a deplinei eliber ri a subiectelor de ordinea obiectivului i lupt pentru ea, dar pe de alt parte nu o poate realiza în cadrul ei. Aceasta înseamn c pe de o parte crea ia în forma ei actual trebuie s moar . Dar nu pentru a r mâne definitiv în moarte, ci pentru a învia definitiv într-o alta existen , spre a- i realiza acolo aspira ia dup des vâr ire. ”Sfâr itul istoriei înseamn o trecere prin moarte, dar în vederea învierii”[156].

Berdiaeff, de la care am luat ideea de mai sus, influen at de filosofia existen ialist , face o prea mare desp r ire între ordinea rela iei subiectelor umane i ordinea obiectelor. El nu vede putin a ca subiectele umane sa comunice între ele în mod deplin prin realitatea obiectelor, în cadrul acestora; el nu vede putin a de a transfigura cadrul acesta prin spirit i de a contribui ca Dumnezeu s devin transparent prin acest cadru. Amintim c un mod de a face obiectele medii transparente de comuniune coincide cu considerarea lor ca daruri i cuvinte ale iubirii lui Dumnezeu fa   de noi i cu folosirea lor i între noi, ca atare. În afar de aceea el socote te ca subiectele umane se realizeaz mai ales în actele de crea ie artistic , literar , filosofica etc. Dar trebuie s recunoa tem c fiecare credincios poate transfigura ordinea obiectiv prin toate faptele sale izvorâte din credin   i iubire; prin toate, el poate muri unei vie i supuse obiectelor. E ceea ce spune Sfântul Apostol Pavel: ”Cu Hristos împreun m-am r stignit, i viez de acum nu eu, ci viaz întru mine Hristos” (Gal. 2, 20); sau: ”C pururea noi cei vii suntem da i la moarte pentru Iisus, ca i via a lui Iisus s se arate în trupul nostru” (2 Cor. 4, 2). Aceast moarte i înviere nu se poate realiza deci numai prin puterea spiritului propriu aflat în om, cum las s se cread gânditorul amintit prin faptul c pune un pre aproape exclusiv pe crea iile artistice, literare i filosofice, ci prin puterea Duhului lui Hristos. Iar aceasta se arat în orice fapte de iubire fa   de Dumnezeu i fa   de semenii proprii. ”În toat vremea purt m moartea Domnului Iisus în trup, ca i via a lui *Iisus* s se arate în trupul nostru” (2 Cor. 4, 10). F r a ne însu i moartea Domnului, murind lui Dumnezeu fa   de tot ce e r u i egoist în noi, nu putem

[156] N. Berdiaeff, *op. cit., p.* 279.

dobândi via a cea nou cu Hristos; cu atât mai pu in nu ne putem preg ti pentru învierea cu Hristos.

E curios, de altfel, c , negând valoarea ordinii obiective din istorie, gânditorul amintit d un pre atât de mare realiz rilor artistice i filosofice, care iau i ele un loc obiectiv în istorie. În realitate acestea sunt, m car în parte, o oper comun de transfigurare a crea iei obiective, f când-o transparent pentru Dumnezeu i pentru semenii no tri. De aceea ea va fi judecat întreag , în m sura în care a contribuit la aceast transfigurare a lumii. i fiecare va fi judecat dup m sura în care a contribuit la aceast transfigurare, care const în a face transparente structurile iubirii i frumuse ii spirituale divine în rela iile interumane în cadrul cosmic. Aceste frumuse i descoperite în acest sens de oameni i de popoare în lume se vor eterniza des vâr ite în via a viitoare: picturile Vorone ului, domurile Occidentului, simfoniile lui Beethoven, rela iile de profund omenie i dreptate înf ptuite între oameni, ca expresii ale spiritualit ii divino-umane, care au luat chip în istorie. ” i neamurile vor umbla în lumina f cliei Mielului i vor aduce în cetatea Mielului odoarele i comorile lor” (Apoc. 21, 24, 26). În felul acesta, a teptarea judeca ii universale e un factor important de stimulare a crea iei în lume, de participare a fiec ruia la opera comun dat ei de Dumnezeu, pentru a face transparent pe Dumnezeu în rela iile dintre semeni i în cadrul crea iei.

Sfâr itul istoriei ca întreg va fi tr it ca o moarte, ca i sfâr itul omului, nu numai ca o trecere f r întrerupere a unei etape a vie ii experiate ca inferioar , într-o sfer superioar . .

Desigur, dup cum am spus, credinciosul are înc în via a aceasta uneori parte de vederea luminii dumnezeie ti. Apari iile în care Iisus S-a l sat v zut de ai S i, în slava Sa ridicat din moarte, au fost f r îndoial momente ale sfâr itului istoriei în mijlocul ei, vedere eshatologic ce dep ea ”vederea i cunoa terea credin ei”[157]. Dar la vederea aceasta fiin a noastr nu se ridic prin puterile ei naturale, ci prin puterile dumnezeie ti, care desigur nu înl tur pe cele naturale, ci le intensific .

Sfin ii P rin i declar unanim c precum ochiul nu poate vedea lumina fizic din afar   i lucrurile din ea decât dac are i în sine acea lumin , tot a a spiritul nostru nu poate vedea lumina dumnezeiasc   i realit ile din ea decât dac are în sine aceast lumin .

b) P. Florensky spune c precum via a viitoare este o via   descoperit în Duhul Sfânt, a a i anticip rile ei, în existen a p mânteasc , sunt tot ridic ri în Duh, dar ridic ri care nu pot avea nici durat   i nici deplin tate cât ine via a p mânteasc . Nici nu poate fi altfel. ”Cuno tin a puterii depline a Duhului ar fi o deplin îndumnezeire a întregii crea ii, o des vâr it transfigurare a ei. Atunci istoria ar fi la sfâr it. În lumea întreag n-ar mai fi timp... Dar pân când istoria

[157] P. Althaus, *op. cit., p.* 243.

are cursul ei, pân atunci sunt posibile numai momente i clipe ale ilumin rii prin Duhul; pân atunci cunosc numai oamenii singulari, în momente i clipe singulare, pe Mângâietorul; ei se ridic atunci peste timp, în ve nicie; ”pentru ei nu mai e timp”, i istoria e pentru ei la sfâr it. Plin tatea dobândirii Duhului este cu neputin   credincio ilor în totalitate, cum e cu neputin   i credinciosului în totalitatea vie ii lui. Creatura nu i-a însu it înc deplin biruin a lui Hristos asupra mor ii i stric ciunii; deci nu are loc înc nici o deplin tate a cuno tin ei. Precum moa tele ce nu se stric ale sfin ilor sunt o arvun a biruin ei asupra mor ii, adic revela ii ale Duhului în natura corpului, a a sunt sfintele ilumin ri duhovnice ti o arvun a biruin ei asupra ra iunii naturale, adic revela ii ale Duhului în natura sufleteasc … ”.

”...Dar pân când nu e de fa   învierea, nu este de fa   nici deplina iluminare a în elegerii prin Duhul Sfânt. Afirmarea c se poate dobândi o cuno tin   deplin despre o deplin nestric ciune este o preten ie asemenea celei a lui Simon Magul, a lui Mani, a lui Montan, a hilia tilor i a altor fal i purt tori de duh, care au min it i mint despre Duhul... Sfin ii P rin i i filosofii tainelor lui Dumnezeu vorbesc de însemn tatea Duhului în concep ia cre tin , dar aproape nici unul dintre ei nu scoate ceva clar i hot râtor la lumin . Este incontestabil c Sfin ii P rin i tiu pentru ei ceva; dar i mai incontestabil e c aceast   tiin   e a a de adânc ascuns , a a de imposibil de vestit i de gr it, c nu au puterea s -i dea o expresie clar ”[158].

c) Un alt teolog ortodox, Afanasieff, are aceea i viziune dualist a istoriei ca i Berdiaeff. Pentru el coexist permanent doi eoni în sânul istoriei. Nici dup el istoria nu înainteaz spre un sfâr it. Dar el identific mai accentuat una dintre componentele istoriei, cu via a în Hristos. Propriu-zis aceast component nu face parte din istorie, ci e dincolo de ea, de i e concomitent cu ea. El afirm existen a a doi ”eoni”: unul ”nou” i unul ”vechi”, sau al lumii, care nu se influen eaz unul pe altul[159].

d) Azi teologia protestant descoper   i ea prin unii dintre reprezentan ii ei un aspect pozitiv dinamic în mi carea istoriei, ca de pilda Jurgen Moltmann.

De i înv   tura fundamental protestant e c în via a aceasta nu avem nimic din via a de har a lui Hristos, ci numai o f g duin   *(promissio),* teologul protestant Moltmann nu mai trage din aceast înv   tur concluzia unei resemn ri în condi iile unei vie i supuse r ului, ci concluzia unei lupte cu structurile r ului din aceast lume.

Concep ia despre istorie ca realitate ce înainteaz spre Împ r ia lui Dumnezeu prin tot mai drepte orânduiri sociale o sus in i unii teologi catolici, de i nu în termeni atât de clari ca unii din teologii protestan i, cum este

[158] *Stolp* i *utverjdenie istinî, p.* 111-113.

[159] *“Le monde” dans l’Ecriture Sainte,* în: Irénikon *1969,* no. 6-32.

Moltmann. Se pare c ace ti teologi p r sesc viziunea ireductibil dualist a istoriei, mo tenit de la Fericitul Augustin.

Astfel Johann Baptist Metz declar : ”Mântuirea la care se refer credin a cre tin nu e o mântuire privat ”. El accentueaz c mântuirea anun at de Iisus are o referire la lume, dac nu în sensul natural-cosmologic, în mod sigur în sensul social-politic: ca element critic eliberator al acestei lumi sociale i al procesului ei istoric. ”F g duin ele eshatologice ale tradi iei biblice - libertatea, pacea, dreptatea, împ carea - nu pot fi privatizate. Ele obliga totdeauna din nou la o responsabilitate social ”. Desigur, aceste f g duin e nu se pot identifica simplu cu nici o stare social . Fa de perfec iunea eshatologic a teptat de cre tini, orice stare politic realizat apare provizorie. Dar aceast rezerv eshatoiogic nu ne pune într-o opozi ie cu prezentul social, ci într-un raport critic dialectic. Dreptatea, pacea, fr ietatea trebuie ajutate s sporeasc în condi iile concrete ale vie ii istorice[160]. Cre tinii sunt obliga i mai ales s participe la ac iunea de statornicire a p cii i desigur a cre rii condi iilor ei. ”Cre tinii trebuie s contribuie creator, critic, la opera social-politic a p cii. C ci pacea promis de Hristos nu trebuie v zut ca o pace privat a insului singuratic; ea nu e o pace par iala, o pace separat , ci o pace pentru to i, o pace care st deschis tuturor, celui mai s rac i mai mic i mai departat”[161].

Aceast nou în elegere protestant   i catolic a istoriei nu mai e prea str in nici de cea ortodox . Ea cuprinde urm toarele elemente demne de re inut:

1) Istoria e condus de Hristos, ca întreg, spre Împ r ia lui Dumnezeu, prin progresele sociale i prin reformele institu iilor ei. De aceea cre tinii sunt obliga i s contribuie la aceste progrese i reforme. Acestea nu sunt indiferente pentru apropierea ei de Împ r ia lui Dumnezeu.

2) Istoria totu i nu va ajunge la perfec iunea eshatologic prin ea îns i. C ci în durata ei p mântease persist moartea cu multe din grijile i triste ile ei; deci nu se poate ajunge în cadrul ei nici la comuniunea des vâr it cu to i. De aceea crea ia se cere dup un sfâr it.

3) De aceea cre tinii sunt datori s participe la toate ac iunile de îmbun t ire a rela iilor dintre oameni, nu numai în cadrul particular, ci pe planul general social[162]. Ei trebuie s - i dezvolte un sim al r spunderii istorice, pe lâng sim ul r spunderii fa de semenul individual, pentru c prin aceasta ajut întreaga omenire s înainteze spre perfec iunea eshatologic . Dar întrucât aceast perfec iune nu se va ob ine decât la sfâr itul istoriei, în Dumnezeu, iar înaintarea ei spre acea perfec iune e sus inut de Dumnezeu însu i, cre tinii trebuie s realizeze în cadrul tuturor rela iilor i structurilor sociale, chiar i a celor mai avansate, leg tura cu Dumnezeu, dep ind aspectul pur uman al lor.

---

[160] *Geschichte als Sündenfall und Weg Gericht,* 1925.

[161] *Die Theologie der Hoffnung,* Kaiser Verlag, München, 1965, p. 203-204.

[162] Idem, *ibid*

Ei trebuie să pună chiar în aceste relaţii şi structuri sentimentul răspunderii în faţa lui Dumnezeu pentru semenii lor, ca aceste relaţii să nu rămână cu un caracter de egalitate externă, formală, sau, simplu, uman-sentimentală. Căci aceasta nu umple de plinătate viaţa lor şi nu-i scapă pe oameni de moarte.

Numai un Hristos prezent în creştini şi numai în măsura în care e prezent în ei îi ajută pe aceştia sa depăşească continuu aspectul formal, exterior al progresului relaţiilor umane, structurate de reforme tot mai avansate, într-o căldură şi adâncime spirituală satisfăcătoare, după ce-i ajută să contribuie la înfăptuirea unor structuri de tot mai mare dreptate şi frăţietate între oameni.

Un progres în această depăşire a egalităţii şi a respectului exterior se poate realiza, după noi creştinii, în măsura în care Îl avem pe Hristos şi puterea Lui în noi ca subiectul-izvor al iubirii nesfârşite. De aceea numai sfinţii dau o căldură deplină relaţiei lor cu oamenii, întrucât au pe Hristos în ei în mod culminant.

Toate învăţăturile comunicate de Revelaţie şi toate darurile împărţite de Hristos au adâncimi spirituale şi trepte nesfârşite. Hristos ca om, sau ca unire desăvârşită a umanului cu Dumnezeu-Cuvântul, are o adâncime nesfârşită de înţelesuri şi de puteri iubitoare, îndumnezeitoare şi ajutătoare, care ne cheamă şi ne conduc mereu înainte şi mai sus în înţelegerea şi trăirea noastră, în descoperirea de orizonturi mereu mai înalte, pe care să le facem cunoscute lumii ca moduri de relaţii superioare.

Tainele Bisericii nu ne dau nici ele numai nişte haruri statice, nişte bunuri sau nişte virtuţi limitate, pe care să le ţinem cu grijă în limitele prezente, ca sa le arătăm la judecata din urmă lui Dumnezeu, bine conservate, ca talantul nelucrat sau neînmulţit, din Evanghelie. Tainele au şi ele un caracter profetic-dinamic, dându-ne puteri care trebuie mereu dezvoltate şi mai deplin actualizate şi care să ne ducă la trepte spirituale tot mai avansate în relaţiile interumane, spre desăvârşirea finală. Dar aceste adâncimi le valorificăm nu numai noi, ci împreună cu Hristos, folosindu-ne la aceasta şi de aspectele noi ale realităţii sociale, pe care istoria le scoate la iveală nu numai prin evoluţia lentă, ci câteodată şi prin salturi ce se produc în ea. Hristos nu Se mulţumeşte să ne arate ca profet starea Sa, în mod pasiv, ca stare spre care trebuie să tindem toţi. El este permanentul Profet care ne conduce mereu mai aproape de El, mereu mai sus şi mai aproape de Împărăţia cerurilor.

Hristos e ţinta creaţiei şi conducătorul ei spre aceaţintă. Ca atare El dă desfăşurării ei un sens. Creştinii văd această conducere a lui Hristos şi contribuie la înaintarea ei, dar şi depăşesc continuu în trăirea lor tot mai adânc orice punct atins de ea.

Dar nici sfinţii nu socotesc că au ajuns la sfârşitul istoriei, ci şi ei aşteaptă sfârşitul ei, pentru a trăi în plinătatea ei comuniunea pan-umană, prin revelarea văzută a slavei lui Hristos şi prin activarea deplină a întregii Lui puteri iubitoare de oameni.

Astfel Împ r ia lui Dumnezeu va veni se pare dup ce crea ia va fi realizat pentru totalitatea lumii structuri corespunz toare cu acea Împ r ie a drept ii, a p cii i egalit ii i, m car pentru unii, tr irea cât mai avansat a acestor rela ii în Dumnezeu. Perfec iunea eshatologic va veni dup ce omenirea se va fi str duit s fac tot ce a putut pentru a se apropia de ea. Când acea perfec iune va ap rea, ea va în elege c tocmai aceasta îi trebuia, adic se va fi preg tit pentru primirea ei cu în elegere.

Dar Hristos ajut la conducerea aceasta a crea iei spre El i o împline te în El, la sfâr itul ei, nu numai ca factor ce lucreaz în l untrul ei în totalitatea ei într-un fel necunoscut, iar în cre tini într-un fel mai con tient, ci i ca judec tor final al ei. Îns i con tiin a unei judec i finale la care ne vom prezenta d cre tinilor puterea activit ii în istorie, pentru conducerea ei spre Împ r ia lui Dumnezeu. Fiecare va fi judecat la sfâr it în fa a tuturor, în fa a rezultatului final al istoriei. Prin aceasta se va ar ta c fiecare e chemat s lucreze binele nu numai în cercul închis al semenilor s i (în egoismul perechii c s torite care a evitat na terea de copii, în egoismul tribului, rudelor de sânge etc., în egoismul neamului), ci i pentru cauzele generale ale omenirii. De aceea i mor ii dinainte vor fi judeca i din nou atunci, pentru c atunci se va vedea în ce m sur faptele lor au determinat pe cei ce au tr it dup ei s lucreze bine sau r u pentru toat umanitatea i pentru dezvoltarea ei.

Acesta e înc un motiv pentru care urm resc i sfin ii i îngerii, în mod palpitant, cum î i duc i cum î i sfâr esc via a oamenii urm tori, rugându-se pentru ei, ajutându-i, inând cununa lor preg tit .

Dar i noi, cei de pe p mânt, avem o datorie de a contribui la buna dezvoltare a istoriei i dintr-o responsabilitate pentru înainta ii no tri, tiind c ei vor fi judeca i din nou, la sfâr it, pentru rezultatul la care a ajuns istoria ca întreg.

3. Teoria eshatologicului în cadrul istoriei

Spre deosebire de înv tura cre tin în general i de interpret rile ei amintite, care v d în principiu incompatibilitatea între eshatologie i istorie, sunt unele concep ii care v d eshatologia ca un eveniment ce se produce în cadrul acesteia, adic în partea final a ei. Ele împac într-un anumit mod imposibil relativul ei cu absolutul ap rut în ea. Ele v d parusia lui Hristos ca un eveniment de la finea lumii, dar nu dincolo de ea (die entgeschlichtiche Parusie)[163]. Reprezentan ii lor afirm c precum lumea a fost locul de lupt pentru Hristos i pentru Împ r ia Lui, a a trebuie sa fie i locul Lui de biruin ; c precum S-a ar tat umilit în ea, a a trebuie s Se arate i triumf tor; c istoria numai a a i-ar primi sensul deplin, ar lep da caracterul enigmatic, dac ar fi luminat la sfâr it

[163] P. Althaus, *op. cit.,* 245.

de apari ia Domnului în slav . Ele spun c daca lucrarea lui Dumnezeu în lume înseamn o continu afirmare a ei, El ar trebui s apar i la sfâr itul ei, aducând un da final pentru ea i ar tând c Dumnezeu poate ap rea în ea, în toat str lucirea Lui, c ea este în stare s -L fac ar tat, chenoza Lui ne inând de structura timpului, ci de voia lui Dumnezeu de a Se re ine de la deplina Lui manifestare pentru a l sa omului putin a de a se decide în deplin libertate pentru El[164].

C sensul istoriei crea iei se va dezv lui de abia prin revela ia deplin a lui Iisus la a doua venire, de abia prin judecata ce o va rosti El asupra ei i c de abia aceast judecat va ar ta deplin importan a pe care o are istoria, este just. Dar pe ce temei se deduce c aceast descoperire a sensului deplin al ei, deci aceast clarificare a pozi iei lui Dumnezeu fa de tot ce s-a s vâr it în ea, trebuie s fie i ea un eveniment în aceast istorie, când orice eveniment în aceast istorie trebuie sa împrumute caracterul ei relativ[165]?

Sensul istoriei nu se poate descoperi în istorie, judecata asupra ei nu se poate rosti în cuprinsul ei, c ci aceasta ar însemna c ea a ajuns la cap t cât înc ea dureaz , ceea ce este imposibil. De aceea ar tarea descoperit a lui Iisus Hristos cu umanitatea Sa des vâr it îndumnezeit nu poate avea loc în istorie. C ci îns i umanitatea aceasta îndumnezeit e dincolo de istorie. Istoria e prin fiin a ei drum, nu odihn final , ea e tensiune neajuns la cap t. Ea e timp i în timp nu e dat totul concentrat. F r s socotim c în ea trebuie s se fac numaidecât r ul, cât ine ea, înc nu se posed tot binele. Ea e domeniul mi c rii spre des vâr ire, nu al des vâr irii în care a încetat mi carea mai departe; ea e domeniul relativului, al nedeplinei descoperiri, l sând loc mult presupunerilor, posibilit ilor, ambiguit ilor. Din aceast tensiune nu se poate ajunge evolutiv la odihn , ci printr-un salt, care nu st în puterile a ceea ce se afl în tensiune, în mi care, în puterile istoriei. E necesar o oprire a istoriei efectuat de sus, pentru ca omenirea s fie trecut la o existen supraistoric .

Teoriile care v d Parusia ca un eveniment în partea final a istoriei, care v d eshatologicul, des vâr irea ca o faz final a istoriei, concep Împ r ia cerurilor ca un chip dezvoltat al lumii acesteia, sau lumea aceasta ca un chip nedezvoltat al Împ r iei cerurilor. Nu v d caracterul transcendent al Împ r iei cerurilor, sau dualismul ireductibil dintre lumea aceasta i Împ r ia cerurilor.

Mai accentuat e gre eala aceasta la *hilia tii* propriu-zi i, care a teapt o împ r ie a lui Hristos de o mie de ani pe p mânt, înainte de judecata din urm . De bucuria acestei Împ r ii vor avea parte, zic ei, numai drep ii, atât cei mor i, care vor învia la începutul ei, cât i cei din via , care se vor ad uga acelora. P c to ii care nu vor fi murit vor petrece în timpul ei închi i în temni - de i dup alt p rere drep ii vor petrece în timpul ei în cer, cu Hristos, iar

[164] Argumentele acestea le aduce mai ales N. Schmidt, *Zeit und Zwigkeit,* 1927. Vezi la P. Althaus, *op. cit.,* p. 245-247.

[165] P. Althaus, *op. cit.,* p. 303.

satana cu îngerii lui i cu p c to ii care n-au murit, pe p mântul pustiit[166]. La sfâr itul mileniului se va da drumul satanei, iar p c to ii vor învia. Satana cu îngerii lui i cu p c to ii se vor ridica împotriva lui Hristos i a drep ilor, dar vor fi nimici i total. Dup alt p rere, p c to ii mor i vor învia pentru judecata universal , numai dup ce ultima r scoal a satanei i a p c to ilor de pe p mânt va fi înfrânt [167].

În toate variantele milenariste, Împ r ia cerurilor are un caracter istoric dup chipul vie ii de acum. P c to ii vor porni împotriva cet enilor acestei împ r ii o lupt trupeasc sau spiritual , pe p mânt, deci se pot ciocni într-un anumit moment, c ci are loc cel pu in atunci o coexisten între cei drep i i cei p c to i. Sectele care o sus in nu se mul umesc numai cu fericirea duhovniceasc a vie ii spirituale, ci doresc cel pu in pentru un r stimp de o mie de ani, anterior aceleia, o fericire mai apropiata de cea posibil în lume.

Înv tura aceasta înseamn o reluare a *speran elor poporului iudeu care a tepta pe Mesia* pentru a restabili împ r ia Lui p mânteasc distrus de împ r ia Babilonului. Ea *interpreteaz gre it proorociile din Vechiul Testament,* care vorbesc de o viitoare restabilire a str lucirii lui Israel prin Mesia. Se spune c dup întoarcerea din Babilon nu s-a mai restabilit cu adev rat acea împ r ie, a a cum s-a prezis de Isaia (49, 23; 61, 5-6), de Daniel (cap 2 i 7) i de Iezechiel (cap. 40-48). Deci cândva trebuie s se împlineasc . Înv tura aceasta n-a fost reluat numai de unele secte, ci i de o serie de teologi protestan i, ca de pild de Coccejus, Bengel, Öttinger, Merken, I. Th. Beck, Auberlen, R. Rothe, Martensen, Hoffmann, Delitzsch, Frank etc.

În general hiliasmul înseamn a teptarea unei viitoare "des vâr iri provizorii a Împ r iei lui Dumnezeu pe p mânt printr-o interven ie nemijlocit a lui Hristos cel în l at"[168]. Dar multiplele lui variante se pot reduce la dou forme generale: hiliasrnul moderat i hiliasmul strict. Cel dintâi a teapt venirea lui Hristos la sfâr itul perioadei de des vâr ire a istoriei, cel din urm , la început. Hiliasmul moderat e reprezentat de Spener, cu speran a sa "în timpuri viitoare mai bune"; de Bengel, cu a teptarea unui timp de biruin   i înflorire a Bisericii; de Delitzch i de Martensen, care vorbesc de o venire "spiritual " a lui Hristos[169].

Dup hiliasmul moderat, poporul Israel se va converti, va veni un timp de mare misiune, cre tinismul va avea o putere de st pânire peste lume, ideile cre tine vor str bate via a i institu iile umane. Toate acestea vor fi efectul lui Hristos cel în l at i al domniei Lui, pe care o va exercita nev zut din cer, prin parusia Lui spiritual . Dar venirea Lui personal vizibil înc nu s-a

[166] W. Müller, *Die Adventisten. Was man von ihnen wissen muss?* Advent Verlag (K. V.), Hamburg, Wien, Zurich.

[167] Idem, *ibid*

[168] Th. Häring, *Der christliche Glaube,* ed. 2, 1912, p. 676 .u.

[169] Martensen, *Weltreich,* Religion und *Gottesherschaft,* II, p. 425.

produs, deci nici învierea i transfigurarea comunit ii cre tine[170].

Altfel e hiliasmul strict al lui Hoffmann, Frank i Auberlen. Dup ace tia, mileniul începe cu venirea lui Hristos, cu învierea i prefacerea credincio ilor, cu restabilirea comunit ii transfigurate pe p mânt. Hristos revenit va exercita o st pânire împ r teasc pe p mânt[171]. Aceast st pânire a lui Hristos pe p mânt va coincide cu împ r ia f g duit lui Israel. ”Hiliasmul i a teptarea pentru Israel î i apar in laolalt ”[172]. Israel se va întoarce din diaspora în Canaan i prin Hristos cel revenit i se va restabili împ r ia. Israel va exercita st pânirea ”sub regele mesianic, f g duit lui”[173]. Ierusalimul va fi centrul împ r iei de o mie de ani. Israel va p i iar i în fruntea întregii omeniri[174]. Precum se raporteaz preotul la credincio i, a a se va raporta Israel la lume: va mijloci raporturile ei cu Dumnezeu. Astfel iudeii sunt înv   torii no tri în lucrurile dumnezeie ti. C ci ei sunt i în Noul Testament.

Acestei înv   turi i se poate r spunde c proorocia despre restabilirea împ r iei lui Israel s-a împlinit prin întemeierea Bisericii, care e Israel cel spiritual, sau se va împlini des vâr it în via a viitoare. ”Prin Hristos, Ierusalimul, templul, cultul, ca umbre (Col. 2, 17; Evr. 8, 5; 9, 1*),* au fost dep ite i desfiin ate odat pentru totdeauna. De când Hristos e aici, nu mai poate veni ceasul pentru Iezechiel (40-48) cu viziunea noului Ierusalim preo esc; nu mai exist alt templu decât comunitatea lui Hristos însu i. i de când e aici Hristos, readunarea poporului lui Israei din diaspora nu mai are o însemn tate pentru istoria mântuirii, pentru c însemn tatea special a   rii, a Ierusalimului, a împ r iei lui Israel, a cultului lui, a trecut. De atunci încoace diaspora lui Israel e tot a a de pu in o tem teologic , cum e diaspora poporului german în fa a lumii”. ”Israel ca popor istoric nu mai e o m rime teologic , un factor în istoria mântuirii; de la Hristos, Israel i-a împlinit misiunea lui în istoria mântuirii”[175].

Hiliasmul pretinde o împlinire a speran ei cre tine în planul imanent al istoriei. El pretinde c dac lucrarea de mântuire a lui Dumnezeu e un da pentru istoria aceasta a noastr , acest da trebuie s se manifeste i la sfâr it. Istoria trebuie s fie des vâr it , zic hilia tii. ”Dar des vâr irea istoriei înseamn caracterul istoric al des vâr irii”. ”Biserica lui Hristos apare în istorie, lupt în istorie, ea trebuie s ajung tot în istorie la des vâr ire i la biruin ; ea a suferit în lume i din partea lumii, ea trebuie s fie ar tat de aceea lumii i în slava ei”[176]. Sau: ”Istoria nu poate s ajung la sfâr it, pân ce Hristos nu a supus, în

---

[170] La P. Althaus, *op. cit.,* p. 294.

[171] Frank, *System der christlichen* Wahrheit, II, 47.

[172] Auberlen, *Das römische Reich,* p. 230, 233, 345 urm.

[173] P. Althaus, *op.* cit., p. 295, nota 1.

[174] Frank, *op. cit.,* 47, 7, 8.

[175] Fr. Spemann, *Jerusalem, Wittenberg und Rom (f r* an), p. 214.

[176] P. Althaus, *op. cit.,* p. 300-301

ziua ultim a istoriei, toate formele, institu iile i mi c rile istorice, st pânirii Sale”[177].

Hiliasmul nu se poate sus ine din punct de vedere teologic i e în sine contradictoriu. Fa de hiliasmul moderat se poate spune: dac des vâr irea Bisericii în timp se produce înainte de venirea lui Hristos, de ce se mai a teapt venirea lui Hristos? Iar fa a de hiliasmul strict se na te întrebarea: oare nu înseamn venirea lui Hristos ca atare i învierea de ob te, în mod necesar, sfâr itul istoriei i al chipului actual al crea iei? Unde ar mai fi deci loc pentru o împ r ie intermediar ? Sau dac ea e des vâr irea final , ce mai are s aduc în plus Împ r ia cerurilor care urmeaz ”mileniului”? Nu se sl be te astfel n dejdea dup împ r ia final ? Mai departe: întrucât hiliasmul fixeaz o int provizorie, o treapt intermediar între istoria noastr de acum i des vâr irea final , trebuie s sfâ ie ceea ce ine nedesp r it împreun i s zugr veasc un tablou contradictoriu. El admite ca prim treapt a des vâr irii mântuirea comunit ii, de care trebuie deosebit ca a doua treapt mântuirea lumii. Dar cum poate fi desp r it comunitatea, de omenire i de lume? Învierea i des vâr irea comunit ii nu poate fi ceva izolat. Moartea noastr nu e numai moartea noastr , ci a chipului actual al crea iei. Învierea noastr nu e numai învierea noastr , ci e radicala înnoire a crea iei întregi. Învierea mor ilor într-o împ r ie final a istoriei, o ”comunitate transfigurat ” pe p mântul vechi, nu e decât ”mitologie”[178]. Cum pot fi incoruptibile trupurile în forma actual a crea iei? Iar dac trupurile celor învia i sunt coruptibile, cum pot tr i o mie de ani i cum pot fi ferite de neajunsurile bolilor i ale necesit ilor trupe ti? i cum pot lupta cei în trupuri muritoare, cu cei în trupuri care nu mor o mie de ani?

Pe lâng aceea, de ce s-ar dori o fericire în aceast lume, înainte de a se ob ine cea din planul eternit ii? i în ce ar consta ea? Dac ar fi o st pânire a

---

[177] Idem, *op. cit.,* p. 303, unde citeaz i pe Irineu, cunoscut ca hiliast: ”C ci e drept ca Biserica, în aceea i crea iune în care a lucrat i a fost încercat în toate felurile, s ob in i roadele r bd rii ei” *(Adv. haereses* 5, 32 urm.).

[178] M. N. Feret, op. cit., p. 304-305. D. Hofmann (Enzyklopedie), p. 109 urm.:”Comunitatea e transfigurat pentru ca s se fac v zut comunitatea Dumnezeului celui viu împotriva lumii. Dup ce apari ia Bisericii a stat în contradic ie cu fiin a lumii, acum contradic ia ei e suprimat . Comunitatea transfigurat poate începe acum o activitate de fel nou i Hristos, o nou activitate prin ea, care convinge lumea de faptul c aici s-a realizat mântuirea i o supune i pe ea acestei mântuiri”. Sunt adunate aici, zice Althaus *(op. cit.,* 304, nota 3), într-un tablou teologic imposibil, istoria, minunea, du m nia împotriva lumii i - ceea ce sparge istoria - transfigurarea naturii, învierea, înnoirea comunit ii des vâr ite. St. Thomasius *(Christi Person und Werk* III, 2, 464 urm.) spune de aceast viziune: ”un gând ciudat: o comunitate fericita a lui Dumnezeu, des vâr it spiritual, trupe te, cu Domnul ei transfigurat în mijlocul ei, în mijlocul unei omeniri în care sunt înc p cate de moarte - i apoi o istorie a acestei comunit i care iar i tr ie te strâmtorat de cei de afar , ba chiar într-un fel de suferin a... nu poate avea ca re edin a existen ei decât lumea veche netransfigurat ”.

celor blânzi, cum s-ar men ine ea în aceast lume? Dac ar fi o st pânire cu putere lumeasc asupra celorlal i, cum s-ar potrivi ea pentru ni te oameni care se pretind superiori spiritual? Nu înseamn aceasta c cei ce ar domni astfel ar fi ni te oameni cu nimic mai buni decât cei st pâni i i deci c ei a teapt aceast st pânire ca o revan   pentru umilirile dinainte, o revan   care le d o bucurie mai sigur   i mai concret decât bucuria spiritual   i problematic din alt lume? Ipoteza hiliast e lipsit de orice preocupare de înduhovnicire a omului.

4. Conjecturi despre condi ia lumii în momentul sfâr itului

Mântuitorul a declarat c nimenea nu tie ziua i ceasul în care va veni, nici "îngerii din ceruri, nici Fiul, ci numai Tat l" (Mt. 24, 36; Mc. 13, 32). "Drept aceea, priveghea i, c nu ti i ceasul când vine Fiul omului" (Mt. 25, 13; Mc. 13, 33; Lc. 12, 40). Numai Tat lui Îi revine s aprecieze momentul acesta. Toate calculele care, pornind de la numere arbitrar interpretate, (Daniel 7, 2; 9, 25; Apoc. 12, 14 etc.) fixeaz zilele, lunile, vremile, ca date precise, trec peste grani a ce a pus-o Dumnezeu putin ei de previziune a omului i de stabilire a sensului adev rat al simbolurilor Revela iei, care sunt profe ii ce se vor lumina deplin dup împlinirea lor.

Dat fiind grani a pus de Mântuitorul, se pot face doar conjecturi asupra condi iilor generale ale momentului istoric care ar putea justifica sfâr itul lumii.

Se pare c lumea va urma în general, din punct de vedere al structurilor sociale i al dezvolt rii intelectual- tiin ifice, o linie de progres. Iar p rerea majorit ii teologilor din timpul mai nou este c cre tinismul nu trebuie s se opun acestui progres, ci s -l sprijine, c ci el poate fi i baza unui progres pe plan spiritual.

Dar sensul progresului spiritual poate avea multe în elesuri. De aceea sfâr itul lumii nu poate fi prev zut cu precizie.

P rin ii i teologii ortodoc i au prezentat i ei momentul care ar putea provoca sfâr itul lumii, ca o stare caracterizat prin ambiguitate. Simeon Tesaloniceanul spune c sfâr itul va veni "când se va r ci dragostea, când se va înmul i r utatea i va pieri bun tatea"[179], deci r ul va fi ajuns la o ultim dezvoltare. P. Florensky, recunoscând c Duhul va ap rea deplin numai dup ce se va sfâr i crea ia în forma ei actual , spune c aceasta va coincide cu o ultim dezvoltare a binelui: "Pe m sura apropierii sfâr itului istoriei, apar pe culmile sfintei Biserici raze noi, pân acum aproape near tate, ale zilei viitoare ce nu se va mai întuneca. Îns Simeon Noul Teolog vorbe te oarecum altfel; el scoate anumite tonuri noi în compara ie cu asce ii vechi. În Biserica noastr aceste

[179] *R spunsuri la întreb rile unui arhiereu, 28,* În: *Tratat despre toate dogmele credintei noastre ortodoxe,* 1865, Bucure ti, p. 319.

tonuri par asemenea soarelui ce r sare la s rb toarea s rb torilor. Sfântul Serafim de Sarov i marii stare i ai mân stirii Optina, Leo, Leonid i Macarie, dar în special Ambrozie concentreaz în ei sfin enia ca într-un focar. Prin ei e vizibil Cel ce vine, ca printr-un ochean. E aici o nuan nou , unic , apocaliptic ”[180].

Dar de i istoria ar putea fi considerat coapt pentru sfâr it, când va fi ajuns la faza amintit , sfâr itul va fi adus în fond de Dumnezeu. Numai El vede sigur când ea e coapt de fapt pentru sfâr it, pentru descoperirea sensului ei ca întreg.

Apari ia sensului acestuia de sus este una cu apari ia Cuvântului lui Dumnezeu, pe Care Apocalipsa Îl descrie ca venind c lare pe un cal alb i ca numindu-Se Credincios i Adev rat i judecând i r zboindu-Se întru dreptate (Apoc. 19, 11, urm.). Cuvântul lui Dumnezeu e i Ra iunea lui Dumnezeu, care ca atare e i sensul desf ur rii istoriei. El Se va ar ta pe cerul deschis. Cerul se va deschide pentru a izbucni din el sensul, ra iunea tuturor celor ce au fost s vâr ite pe p mânt, iar ra iunea aceasta vine pe cal alb, adic r sturnând repede toat ra iunea (tot cuvântul) ipocrit i tot adev rul mincinos care ar vrea s i se opun . El *e credincios,* nu pentru c El crede, ci pentru c e fidel lumii pe care a creat-o pentru un sens i vrea s o împlineasc în El; *e credincios* celor ce le-a f g duit fericirea ve nic dac vor lucra din credin a în El. i *adev rat,* în opozi ie cu toat minciuna amestecat în via a omeneasc [181]. Ra iunea de sus, dup care au fost create ra iunile ce s-au manifestat în istorie, va ap rea pentru a lumina deplin inta spre care au avut s înainteze i va ar ta întrucât au înaintat spre ea sau nu.

5. Semnele sfâr itului i motivul nev zut al sfâr itului lumii

Conform Sfintei Scripturi, de i nu se va putea prevedea cu siguran momentul sfâr itului lumii, totu i vor fi unele semne care pot s indice cu oarecare probabilitate apropierea sfâr itului. Desigur c i aceste semne sunt supuse unei ambiguit i. De aceea, Sfânta Scriptur spune pe de o parte c sfâr itul va veni pe nea teptate, dar pe de alt parte, d unele semne ale apropierii lui.

Sfântul Apostol Petru înf i eaz caracterul ambiguu al apropierii sfâr itului, declarând c i atunci unii se vor îndoi de apropierea lui. De aceea sfâr itul va veni ”ca un fur”. ”Întâi trebuie s ti i c în zilele cele de apoi, veni-vor cu batjocur batjocoritorii, care vor umbla dup poftele lor i vor zice: Unde este f g duin a venirii Lui? C de când au adormit p rin ii, toate r mân a a ca

---

[180] P. Florensky, *Stolp i* utverjdenie *istinî,* Berlin, 1929, p. 125.

[181] Origen, Coment. *la Ev. Ioan,* ed. Erwin Preuschen, Leipzig, 1903, În: *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten,* p. 59.

de la începutul zidirii... Iar ziua Domnului va veni ca un fur; atunci cerurile vor pieri cu vuiet mare; stihiile arzând se vor desface i p mântul i lucrurile de pe el vor arde cu totul (2 Pt. 3, 3-4, 10).

Pe de o parte semnele sfâr itului date de Scriptur par s fie foarte caracteristice. Dar pe de alt parte, din cauza echivocului care va persista, nici aceste semne nu pot fi identificate cu siguran   deplin . Ele sunt: 1) predicarea Evangheliei la toate popoarele (Mt. 24, 14); 2) convertirea poporului iudeu la cre tinism (Rom. 11, 25); 3) înmul irea f r delegii i r cirea dragostei între oameni (Mt. 24, 10, 12), c derea multora de la credin , am gi i de prooroci mincino i (Mt. 24, 4 i urm.), înmul irea r zboaielor i a ve tilor de r zboaie (Mt. 24, 67), mari catastrofe în natur (Mt. 24, 7, 29); 4) venirea lui Enoh i Ilie (Apoc. 19, 1); 5) venirea lui Antihrist (2 Tes. 2, 3-11; 1 In. 2, 18) care va lucra împreun cu apostolii s i mincino i tot felul de semne ca s am geasc pe oameni; substituindu-se lui Hristos, el va prigoni cu furie pe ale ii Domnului (Mt. 24, *5, 11);* 6) ar tarea pe cer a ”semnului Fiului omului” (Mt. 24, 30), adic a crucii.

Semnele 1 i 3 sunt ceva prea general, ca s se poat cunoa te exact când s-au produs. Convertirea poporului iudeu nu tim în ce sens are s se în eleag . Celelalte semne cuprind pe de o parte ceva misterios, pe de alta nu vor avea o aparen   lipsit de echivoc. De aceea mul i vor putea s le indice ca prezente, înainte de a se produce real, i mul i vor putea contesta realitatea lor, când se vor produce de fapt.

Astfel istoria va putea ajunge obiectiv de multe ori aproape de sfâr it, dar oamenii nu vor putea subiectiv s cunoasc aceasta; sau unii oameni o vor considera aproape de sfâr it, f r s fie de fapt. De aceea ei vor continua s se c s toreasc   i s se ocupe cu celelalte treburi ale lor, chiar în preajma sfâr itului ei real. *Istoria nu va ajunge la sfâr it prin ea îns i, ci prin voia lui Dumnezeu.*

Dumnezeu îi pune cap t când vrea, dar aceasta, se pare c atunci când continuarea ei nu ar mai avea într-adev r un rost, chiar dac multor oameni li s-ar p rea dimpotriv . Numai din via a lor de dincolo vor vedea i ei c o continuare a istoriei ar fi fost inutil . De aceea Scriptura cere ca oamenii s fie preg ti i pentru sfâr it, dar nu s fixeze un soroc al lui (Mt. 24, 42).

Unii P rin i biserice ti v d motivul sfâr itului lumii la un moment dat, într-un plan intern al lui Dumnezeu. Sfâr itul ei va veni prin Dumnezeu, atunci când ea i-a împlinit rostul conform planului lui Dumnezeu.

Ambele aceste idei: sfâr itul lumii prin Dumnezeu, dar atunci când ea î i va fi împlinit rostul prev zut de Dumnezeu, se cuprind în afirmarea Sfântului Maxim M rturisitorul i a Sfântului Simeon Noul Teolog, c întâi trebuie s se împlineasc lumea de sus i apoi va veni sfâr itul. Dup cel dintâi, lumea de sus se va împlini când toate m dularele se vor strânge în jurul capului - Hristos, ca

s fie trupul lui Hristos complet[182]. Cel de al doilea dezvolt ideea aceasta, ad ugând c pentru a se întregi trupul lui Hristos cu to i cei mai înainte rândui i, trebuie ca ace tia s se nasc pe p mânt. ”Deci, fiindc Biserica este trupul lui Hristos i mireasa Lui i lumea de sus i loca ul lui Dumnezeu, iar m dularele trupului Lui sunt to i sfin ii; i fiindc nu s-au n scut înc to i, nici n-au binepl cut, este v dit c nici trupul lui Hristos nu e complet i nu s-a umplut înc lumea de sus, adic poporul Bisericii lui Dumnezeu, ci se afl înc mul i în lume i pân azi mul i care nu cred, dar vor crede în Hristos. Sunt i mul i p c to i i risipitori care se vor poc i i mul i neascult tori care vor asculta. i înc mul i se vor na te i vor binepl cea lui Dumnezeu pân la glasul trâmbi ei din urm . De aceea e de trebuin   sa se nasc to i cei mai-înainte- tiu i de Dumnezeu i s se umple lumea Bisericii de deasupra lumii acesteia, a Ierusalimului celor întâi-n scu i, în cele cere ti. i atunci se va umple plin tatea trupului lui Hristos de cei ce sunt mai înainte-rândui i de Dumnezeu ca s se fac dup chipul Fiului S u, care sunt fiii luminii i ai zilei aceleia. Ace tia sunt to i mai înainte-rândui i i scri i i m sura i i se vor uni i se vor lipi de trupul lui Hristos i atunci va fi întreg i des vâr it trupul lui Hristos i nu va mai lipsi nici un madular”[183].

Ideea a exprimat-o mai înainte Sfântul Grigorie de Nyssa care zice: ”Prin cei ce se adaug continuu la credin , Hristos Se zide te pe Sine însu i. i El va înceta s Se zideasc pe Sine, când va ajunge la m sura de cre tere i des vâr ire a trupului i nu va mai lipsi ceva care s trebuiasc s se adauge prin zidire, to i fiind zidi i pe temelia proorocilor i apostolilor... Dac deci, cap fiind El, Î i zide te corpul S u în continuare prin cei ce se adaug mereu, închegându-i i articulându-i pe to i în ceea ce i se potrive te fiec ruia dup m sura lucr rii lui, ca s fie, fie mân , fie picior, fie ochi, fie ureche, fie altceva din cele ce completeaz trupul, pe m sura credin ei fiec ruia, iar f când aceasta Se zide te pe Sine, precum s-a zis, e clar c s l luindu-Se în to i, pe to i îi prime te în Sine, pe cei ce se unesc cu Sine prin împ rt irea de trupul S u i pe to i îi face m dulare ale trupului S u, ca s fie m dulare multe, dar un trup”[184].

Sfâr itul lumii va veni deci când se va completa lumea din punct de vedere spiritual, sau trupul lui Hristos, ca o spiritualitate unitar   i armonic . Unitatea acelei lumi trebuie s cuprind totalitatea formelor de încorporare individual a spiritualit ii divino-umane a lui Hristos. Desigur deplin tatea unirii se va realiza dincolo. Dar dincolo se realizeaz cele n zuite aici.

Dar de ce este definit prin num r aceast totalitate i nu implic mai degrab o infinitate de forme individuale, e greu de în eles. Poate pentru spiritul finit e necesar acest caracter definit al totalit ii formelor de spiritualitate, ca s le poat cuprinde fiecare pe toate. Spiritualitatea divin exprimat uman

[182] *Amigua,* P.G,, 91, 1280-1281.

[183] *Cuv. 45,* ed. cit., p. 219.

[184] *In illud, tunc ipse Filius subjecitur,* P.G., 44, col. 1317-1320.

prime te un contur definit, f r a înceta s fie experiat ca infinit în adâncimea ei. Poate îns motivul principal pentru care num rul persoanelor care completeaz Trupul tainic al Domnului e definit, s fie acela c un num r infinit de persoane nu poate fi iubit. Iubirea infinit cere i o concentrare a ei spre persoane de num r finit. Nici dumnezeirea nu e un num r infinit de persoane. Dar ipostasurile ce se iubesc sunt ele înse i infinite. Tot a a experiaz infinitul persoanele umane ce se iubesc în trupul Domnului cu iubirea unitar din El, sau din Sfânta Treime, dar nu din infinite centre divine.

Însa conturul definit al spiritualit ii se refer probabil nu numai la num rul limitat de persoane în care se experiaz , ci i la modalit ile de experien   i exprimare a spiritualit ii lui Hristos de c tre lumea spiritelor create, f r ca s se exclud tr irea infinitului de c tre ele i o înaintare în Hristos cel infinit i Unul prin fiecare modalitate. Persoanele se grupeaz pe p mânt pentru a experia modalit i mai bogate ale încorpor rii spiritualit ii divine a Capului noii umanit i, Hristos, în leg turi variate i mereu schimbate. Dar în lumea viitoare fiecare persoan , de i reprezint o modalitate de încorporare a spiritualit ii infinite a lui Hristos, va avea i va în elege în leg tur cu ea pe toate celelalte într-un mod infinit mai deplin ca aici, încât fiecare va tr i întreaga spiritualitate a lui Hristos, a trupului tainic al Lui, dar în alt form . Iar pe de alt parte, întreaga spiritualitate dumnezeiasc   i omeneasc concentrat în Hristos, Capul trupului omenirii îndumnezeite, se va afla actualizat prin m dularele acestui trup al S u. Nimic din comoara aflat în Hristos nu va fi nevalorificat în trupul Lui tainic, datorit nenum ratelor capacit i naturale, în l ate de har, pe care le reprezint m dularele Lui.

Sfântul Grigorie de Nyssa spune c Dumnezeu prive te în viziunea Sa omenirea ca un întreg i dac n-ar fi prev zut c derea ei, oamenii s-ar fi n scut altfel i ar fi ap rut to i în existen   deodat [185]. Faptul c în urma p catului se nasc succesiv, face ca fiecare s a tepte realizarea sa deplin pân la na terea tuturor. Oarecum na terea deplin a fiec ruia e condi ionat de na terea tuturor la sfâr itul lumii. Chipul dumnezeiesc e comun întregii omeniri. ”La început, când puterea divin a produs natura existen elor, inta lor a fost creat în imediat coresponden   cu începutul lor... În acela i moment cu începutul lor apare perfec iunea lor final . Natura uman era în num r. Ca i celelalte creaturi ea trebuia s aib perfec iunea sa chiar în momentul crea iei, imediat”[186]. Datorit c derii, specia uman ”are durerea s reg seasc prin genera ii succesive integritatea ei numeric   i ontologic , adic libertatea complet sau, mai bine zis, libertatea de jugul p catului”[187].

---

[185] P.G., 44, col. 72. Conf. J. Gaïth, La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse,1953, p. 55: ”Dans le premier dessein divin toute espèce allait être realisée instantenement dans sa totalité.

[186] P.G., 44, 1100 C.

[187] Gaïth, *op. cit.,* p. 5-6.

Îmbinând motivele dezvoltării istoriei spre sfârșit cu motivul opririi ei când va vrea Dumnezeu, s-ar putea spune că lumea se va sfârși atunci când, pe de o parte, nu vor mai crește în ea oameni care să o completeze de sus spre a exprima vreuna din trăsăturile spiritualității lui Hristos, pe de alta, când cei ce vor apărea nu vor mai lua din ea nimic pentru a o dezvolta în cadrul ei. Se va sfârși atunci când nu va mai fi posibilă în ea o dezvoltare a spiritualității infinite concentrate în Hristos. Epuizarea istoriei în acest rol al ei nu va fi nici accidentală, nici silită de providența divină, ci se va datora unei misterioase convergențe și întâlniri a acesteia cu orânduirea divină, care nu exclude nici libertatea umană, nici lucrarea dumnezeiască. Refuzul lui Dumnezeu de a mai revela adâncimi noi prin creație va coincide cu neputința ei de a mai sesiza și dezvolta aceste adâncimi. Epuizarea puterii creatoare sau revelatoare de spiritualitate a istoriei va fi un semn că lumea de sus s-a completat.

Prin îmbinarea acestor două cauzalități în explicarea sfârșitului istoriei, se dă un răspuns afirmației eventuale că istoria, sfârșind printr-o epuizare a posibilităților ei de a mai sesiza și dezvolta în cadrul ei virtualitățile sădite în ea de Dumnezeu și concentrate, actualizate și descoperite în Hristos, e un eșec al operei lui Dumnezeu.

Însuși faptul că omenirea e destinată învierii, a cărei bază a pus-o Hristos, și anume învierii în solidaritate, pe un plan de viață absolută și etern fericită, arată că Dumnezeu a pregătit pentru omenire ceva cu mult mai înalt, și istoria creației e numai o etapă de existență omenească în care să contribuie și omenirea la creșterea ei pentru această viață absolut fericită.

Apoi, istoria a dezvoltat dacă nu într-un mod uniform, măcar în mod dublu (ambiguu) virtualitățile puse în ea de Dumnezeu și reînnoite și desăvârșite în Hristos. Ea a pus în lumină ultimă, în limitele relative ce țin de ea, tema omului ca ființă supremă a creației vizibile, destinată să cunoască opera lui Dumnezeu și să se cunoască pe sine însăși în valoarea ei superioară tuturor creaturilor. Dacă nu toți folosesc această dezvoltare maximă a virtualităților umane, ca prin ele să vadă dincolo de ele și să se unească cu Dumnezeu cel întrupat, pentru o dezvoltare infinită dincolo de imanența finită, aceasta se datorește libertății omului, pe care Dumnezeu nu voiește să o anuleze.

B Chipul înnoit al lumii și modul trecerii chipului ei actual, în cel înnoit

1. Venirea lui Hristos, cauza prefacerii lumii și a învierii morților

Evenimentele cuprinse în acest titlu sunt învăluite în cel mai adânc mister. Ele au caracter apofatic-pnevmatic. Prin ele se transcende planul existenței imanente. Ele se vor petrece oarecum simultan. Lumea se va preface cu iuțeală de fulger. În același timp vor ieși din sânul pământului transfigurat trupurile morților pnevmatizate și trupurile vii se vor preface în trupuri înviate.

Simultan va avea loc a doua venire a Domnului. Propriu-zis lumina trupului Lui înviat va preface chipul acesta al lumii i va fi cauza învierii mor ilor. De aceea ziua în care au loc toate acestea se nume te ziua Domnului.

Cuvântul Sfântului Apostol Petru, c stihiile lumii vor arde (2 Pt. 3, 10), este el însu i înv luit în mister. El poate s însemne c lumea cea nou e anticipat de o descompunere a lumii actuale, dovedind c chipul lumii acesteia, care s-a adaptat vie ii de dup c dere a oamenilor, trebuie s treac printr-o adev rat descompunere pentru a se înnoi, a a cum omul trebuie s treac prin moarte pentru acela i motiv[188]. Dar acest act de consumare care precede apari ia chipului nou al lumii trebuie s se produc cu iu eal de fulger, c ci Sfântul Apostol Pavel spune c cei vii se vor preface într-o clip (1 Cor. 15, 52), deci într-o clip va trebui s se petreac   i prefacerea lumii i învierea mor ilor. Desfacerea chipului actual al lumii va fi în acela i timp apari ia ei într-un chip nou, efect care nu e propriu focului material. Arderea aceasta fulger toare are o cauz superioar   i are ca scop cur irea lumii de zgura r ului i o punere a ei într-o stare de transparent spiritual . Dar poate c arderea e o îmbinare de cauze superioar   i natural .

Aceast prefacere a lumii are cauza oricum în apropierea Domnului de lume. Ea poate s fie exclusiv efectul luminii i al "focului" spiritual al trupului Domnului. Dar acesta poate provoca i un foc material. În cânt rile de la Duminica Tomii se spune c coasta sau osul Domnului era de foc i Dumnezeu ap r pe Toma de sim irea lui. El poate fi sim it de aceea ca foc mai ales de cei r i. Cu atât mai mult iradiaz foc din ochii Domnului[189]. În orice caz

---

[188] Sf. Simeon Noul Teolog, *Cuv.* 45, ed. Siros, p. 21 2: "Precum trupurile noastre când se desfac nu devin cu totul nimic, ci se înnoiesc iar i prin înviere, a a i cerul i p mântul i toate cele din ele sau toat zidirea, fiindc s-a învechit i s-a murd rit de p catele noastre, se vor desface de c tre F c torul Dumnezeu prin foc, adic se vor topi i se vor face noi i neasem nat mai str lucitoare de cum sunt acum". Iar Metodiu de Olimp zice *(Ex libro de resurrectione,* P.G., 18, col. 273-276): "R mâne, a adar, ca zidirea s se înnoiasc spre mai bine... ca sculându-ne noi i scuturând mortalitatea trupului, eliberându-ne de p cat, s se elibereze i ea de stric ciune... Deci e necesar ca i p mântul i cerul s fie p rta e la arderea i fierberea tuturor". sf. Maxim M rt., *Ep. 1,* P.G., 91, col. 389: "C ci trece (lumea) i cele din ea se ve tejesc. C ci va veni cu adev rat vremea când va suna o trâmbi   înfrico toare, cu un sunet str in i totul se va desface, nimicindu-se orânduirea v zut a ei. i lumea v zut va trece, luându- i sfâr itul propriu. Iar lumea ascuns acum a celor inteligibile se va ar ta aducând taine cu totul str ine ochilor i urechilor i min ii". Sau tot el zice *(Ep. IV,* P.G., 91, 416): "Toate... cele v zute vor trece deodat , stihiile arzând i desf cându-se în focul care va cur   i mai înainte zidirea întinat de noi pentru venirea Celui curat".

[189] Sf. Isaac Sirul spune c ar tarea lui Hristos e foc pentru cei respin i (Ed. Theotoke, *Cuv. 84,* p. 480-481). Dar întrucât ei nu simt pe Hristos în acest foc, El le poate ap rea ca foc material. Pentru cei p c to i, dar nu cu totul de condamnat, Domnul va lucra ca un foc pe de o parte dureros, pe de alta transformator. Simeon Metafrastul spune: "Când m gândesc, suflet nenorocit i tic los al meu, la venirea i ar tarea înfrico toare a Domnului, tremur i m tem i-mi ies cu totul din minte i sunt cuprins de cutremur i de fric   i nu tiu ce s

Domnul este cauza ultim a consum rii lumii vechi i a apari iei celei noi. Lumea creat e cuprins poten ial în Persoana dumnezeiasc neîntrupat . Cea transfigurat e cuprins în Persoana Cuvântului întrupat i înviat în trup. Prin aceasta se afirm superioritatea de putere a persoanei fa   de natur   i dependen a celei din urm de prima. Din cuvintele i din fa a oric rei persoane iradiaz o putere superioar care se datore te spiritului. Cu atât mai mult iradiaz o putere din persoana Domnului. Dac lumea a fost creat prin cuvânt, acum e transformat prin lumina fe ei, a ochilor în care S-a îmbr cat Dumnezeu, pentru ca materia ei s fie f cut dup chipul materiei trupului înviat. Iar daca trupurile au fost însufle ite la început prin suflarea lui Dumnezeu cel neîntrupat, ele învie acum prin iradierea puterii întregi a trupului S u înviat, care e Duhul Lui. ”C ci nu e neputincios Cel ce a constituit la început trupul din râna p mântului, ca, odat desf cut i întors în p mântul din care s-a luat, dup hot rârea Creatorului, s -l învie iar i”[190]. Sfântul Simeon Noul Teolog spune îns pe de o parte c lumea se va preface ”la un semn al lui Dumnezeu”, pe de alta, c se va preface ”ars de focul dumnezeiesc”, deci nu de un foc material, natural[191].

Venind Domnul, pe de o parte arde chipul învârto at al lumii, pe de alta o înnoie te, adaptând-o trupului S u înviat i trupurilor celor noi ale oamenilor, a c ror înviere tot apropierea trupului S u înviat o va produce, prin puterea ce va iradia din el.

Solidaritatea între apari ia chipului nou al lumii i apari ia trupurilor înviate o afirm Sfântul Simeon Noul Teolog astfel: ”Trupurile oamenilor nu trebuie s învie i s devin nestric cioase înainte de înnoirea tuturor f pturilor. i precum prima dat s-a zidit lumea nestric cioas   i pe urm s-a pl smuit omul, la fel trebuie s se fac zidirea nestric cioas , ca împreun cu ea s se înnoiasc   i s se fac nestricacioase i trupurile oamenilor, ca s se fac iar i duhovnice ti i nemuritoare i s locuiasc într-o locuin   nestric cioas ,

gândesc. C ci cine va putea sta în fa a slavei Lui, când se va ar ta s sf râme p mântul? Cine va putea s suporte mânia Lui n praznic împotriva mea, când puterile cerului se vor cl tina, soarele se va întuneca i luna nu- i va mai da lumina ei? Ce fric va fi atunci, ce cutremur le va cuprinde, când toate semin iile p mântului vor vedea pe Domnul slavei venind pe norii cerului cu putere i slav mult !” ”Atunci cerurile vor pieri cu zgomot i stihiile vor arde”, cum a spus frunta ul apostolilor, Petru: ”p mântul i cele din el vor arde” (2 Petru 3, 10). Deci, suflete al meu, dac toate acestea se s vâr esc astfel, cum trebuie s fim când toate se vor topi de frica Domnului? C ci atunci va fi cer nou i p mânt nou, când trâmbi a va sufla cu putere” *(Op.* cit., Cuv. 29, p. 149. Descrierea aceasta repet în parte pe cea a Sfântului Maxim M rt. *(Ep. I c tre George, prefectul Africii,* P.G., 91, 380). Expresia ”toate se vor topi de fric ” indic efectul pe care îl are un sentiment puternic asupra tuturor celor create, în primul rând asupra sufletelor i prin ele asupra celor create. Intre suflet i cele materiale nu e o discontinuitate.

[190] Sf. Ioan Damaschin, *De fide orth.,* P.G., 94, 1220.

[191] *Cuvânt etic I,* în: Syméon le Nouveau Théologien, *Traités théolog. et éthiques,* vol. I, p. 213, 215.

ve nic i duhovniceasc ”[192]. Chipul actual al lumii este adaptat necesit ilor de hran ; în el materia e într-o prefacere necontenit . E un chip st pânit de legile desfacerii i recompunerii. E un chip pe care lumea l-a luat din pricina oamenilor, nu invers. De aceea zidirea a teapt descoperirea fiilor lui Dumnezeu, pentru ca s - i arate i ea adev ratul chip (Rom. 8, 19). În chipul înnoit va domni numai ”mi carea stabil ” a unei uniri tot mai mari.

De aceea când trupurile oamenilor se vor preface, eliberându-se de coruptibilitate, se va preface, în solidaritate cu ele, i chipul lumii. Iar cum trupurile înviate vor fi ca trupul înviat al lui Hristos, acest trup sau Duhul prezent în el în chip cople itor, e propriu-zis for a, aluatul care va preface dup asem narea lui lumea întreag . De aceea, se poate spune c a doua venire a Domnului în trupul cel înviat coincide cu prefacerea lumii i învierea mor ilor, pricinuindu-le simultan. Când El va vrea s intre în solidaritate deplin pnevmatic-corporal - nu simplu i nedeplin duhovniceasc ca acum - cu lumea aceasta, ea se va preface dup chipul Lui[193].

Deci reintrarea deplin pnevmatic-corporal a lui Hristos în solidaritate cu lumea, e o reintrare prin Duhul, de Care e plin trupul Lui înviat. Acesta va fi evenimentul Cincizecimii universale i de suprem putere. Apari ia lui Hristos i prefacerea lumii înseamn o ridicare a lumii într-o stare transfigurat de Duhul care este în Hristos, sau o extensiune deplin a Duhului, de Care este plin El, asupra lumii. Duhul nu va mai lucra atunci în mod ascuns în lume, ca acum, ci Î i va ar ta efectul lucr rii i la vedere. Str lucirea de pe Tabor se va extinde asupra lumii întregi. Lumea va fi atunci Taborul generalizat. Via a dumnezeiasc din trupul lui Hristos va umple lumea întreag . Dar aceasta nu va fi fiin a divin , ci lumina i slava ce pornesc din ea ca plin tatea energiilor necreate. Prin aceasta zidirea întreag devine pnevmatic , incoruptibil , îndumnezeit , transparent , de i pentru a se face capabil de o astfel de înnoire trebuie s moar forma actual a lumii, dup cum trebuie s se strice forma actual a trupului pentru a învia într-o form capabil de a fi vas deplin al Duhului dumnezeiesc. Aceasta va da o frumuse e neînchipuit lumii.

2. Caracterul pnevmatizat al lumii înnoite i transparen a lui Hristos prin toate

F r s dispar material, lumea va fi atât de sc ldat în spiritualitate, încât nu spiritul va fi v zut prin materie, ci materia prin spirit, cum zice undeva Sfântul Grigorie Palama. Subiectele se vor experia reciproc în mod nemijlocit, pline de o spiritualitate care cople e te materia, a a cum se experiaz doi

---

[192] Idem, *Cuv. etic I,* în *Traités théolog. et. éthiques,* p. 211 (ed. Siros, cuv. 45, p. 212).

[193] Simultaneitatea apari iei Domnului i a învierii trupurilor se vede i din aceea c unii scriitori biserice ti, urmând lui Matei 25, 32, spun c întâi va fi ar tarea Domnului i apoi învierea oamenilor la judecat (Theophanes Kerameus, hom. 10, P.G., 132, col. 397).

oameni într-o des vâr it comuniune, privindu-se ochi în ochi i uitând de existen a realit ii materiale. Aceasta va face ca subiectele s nu- i mai fie exterioare, ci reciproc interioare.

In fond îns i materia lucrurilor i trupurilor în forma lor actual e lumin . Lumina lor material va fi penetrat i cople it atunci de lumina imaterial , necreat , f când ca separ rile individuale s fie cople ite i s - i piard ascu imea.

Sfântul Simeon Noul Teolog zice: ”Toat zidirea (cum am spus în multe p r i), împreun cu paradisul, dup ce se va înnoi i va deveni întreag duhovniceasc , va deveni o locuin nematerial , nestric cioas , neschimbabil , ve nic i în eleg toare (νοερα). i cerul va fi neasem nat mai str lucitor i mai luminos decât cel ce se vede acum, ca un altul nou. i p mântul va primi o frumuse e negr it i nou i un chip neve tejit de verdea . Sau va fi îmbr cat cu flori luminoase i foarte variate i duhovnice ti în care, cum zice cuvântul dumnezeiesc, locuie te dreptatea. i soarele va str luci de apte ori mai mult i lumea, îndoit de cum str luce te soarele acum, iar stelele vor fi asemenea cu soarele de acum... i întreaga lume aceasta va fi mai presus de orice cuvânt, ca una ce întrece orice în elegere. Dar fiindc e duhovniceasc i dumnezeiasc , se une te cu lumea inteligibil i devine un alt paradis inteligibil i un Ierusalim ceresc, fiindc a devenit asemenea cu cele cere ti i s-a unit cu ele”[194].

Sfântul Simeon Noul Teolog îndr zne te de aceea s numeasc acea lume: ”imateriala, spiritual i suprasensibil ”, nu ”material i sensibil ”, ”mai presus de sim urile noastre”, pentru a putea fi o locuin adecvat pentru trupul ”în întregime spiritual i inalterabil”[195]. Misterul acelei lumi i al acelor corpuri materiale dar pnevmatizate, Sfântul Simeon îl descrie în termeni paradoxali. Numai cople irea naturii prin subiectivitatea persoanelor umplute de iubirea dumnezeiasc suprem poate s deschid o oarecare în elegere a acestei st ri. ”Nu e vorba de un p mânt sensibil - c ci cum l-ar putea mo teni drep ii care vor vie ui cu totul spiritual! (Ps. 36, 29) - ci de un p mânt cu totul spiritual i nematerial, pentru c având acum *corpuri necorporale* i devenite mai presus de sim uri i fiind cei circumscri i necircumscri i în cele necircumscrise, vor avea o locuin a potrivit cu slava lor”[196].

Sfântul Simeon compar aceste corpuri cu ale îngerilor, care pe de o parte sunt corporali i circumscri i în compara ie cu natura nematerial i necorporal a Dumnezeirii, pe de alta, în compara ie cu a noastr , sunt

[194] *Op. cit.,* 219-229. În fond materia îns i a lucrurilor i a trupurilor e lumin . Lumina lor natural va fi str b tut de lumina imaterial a Duhului prin suflete. In acest ocean de lumin spiritual se vor pune în eviden i mai clar structurile persoanelor, dar i unitatea dintre ele, iar lucrurile vor fi înfrumuse ate i subiectivizate ca un corp comun i ca un con inut sufletesc comun de extraordinar bog ie i frumuse e a persoanelor.

[195] *Cuv. etic t, op. cit.,* p. 213.

[196] *Ibid.,* p. 215.

necorporali, insesizabili cu sim urile, invizibili[197].

Rezult din cele spuse de Sfântul Simeon i de al i P rin i o grada ie de materialitate, de corporalitate i de sensibilitate în lumea creat , în treptele i în stadiile ei. Lumea nou i trupul nostru înviat ating un grad maxim de imaterialitate i de spiritualitate prin îndumnezeirea dup har, p strând totu i materialitatea i sensibilitatea dup natur i f cându-se toate acestea medii de maxim transparen a sufletului pnevmatizat, a Dumnezeirii. A a cum fa a omului i chiar trupul lui întreg sunt o materie spiritualizat în compara ie cu cea a corpurilor animalelor, care i ele sunt pe o treapt de materie însufle it , fa a de minerale, la fel în starea de înviere lumea întreag i trupurile omene ti vor atinge o nou i suprem treapt de spiritualitate. Dar ea r mâne totu i materie, a a cum o sticl r mâne totu i sticl i razele solare ce trec prin ea primesc prin ea o anumit frumuse e i un mod nou de a se face sensibile, dat fiind capacitatea sticlei de a se face un mediu special al transmiterii acelor raze. ”C ci noi devenim asemenea îngerilor, nu prin natur , ci prin vrednicie”[198]. Materia transfigurat , în starea de înviere, tot materie r mâne.

Toat lumina aceea, care va umple lumea i o va cople i, va iradia din trupul lui Hristos. Oceanul acelei lumini, ca lumin dumnezeiasc , va cople i crea ia întreag .

Sfântul Simeon Noul Teolog socote te c chiar i soarele i stelele vor fi cople ite la un loc cu toate formele lumii, dar nu desfiin ate, de Hristos, Soarele drept ii, de lumina ce va iradia din trupul Lui. C ci lumina aceea nu va preface numai lumea într-o realitate luminoas , ci va fi i con inutul ei permanent. Lumina fe ei lui Hristos, în mod special, ca lumina acelei Persoane, Care ca Dumnezeu des vâr it S-a ar tat ca om des vâr it, va cople i toate luminile din afar . Chiar din persoana uman vine toat lumina câta lumineaz lucrurile din jur de un sens i d existen ei persoanelor apropiate un sens sporit. Din fa a uman a lui Hristos, care e mediul prin care iradiaz în elegerea i bun tatea nesfâr it ale Persoanei dumnezeie ti, se va r spândi peste toate i peste to i cei ce i-au deschis inima ca s vad i sa simt , lumina care le va cople i pe toate, sau le va descoperi sensul deplin al existen ei.

De aceea ziua în care va ap rea acel Soare, va fi ”ziua Domnului” prin excelen , ziua luminii neînserate. El însu i va fi acea zi, pentru c El este lumina ei. Toate vor umbla în lumina lui Hristos (Apoc. 21, 24). Însu i soarele material va fi acoperit de str lucirea St pânului (Mt. 24, 29), a a cum acum lucrurile v zute se estompeaz în fa a soarelui i nu se mai v d. i stelele înse i se vor acoperi (Is. 24, 4), se vor înf ura ca o carte, adic vor face loc str lucirii F c torului. i numai El va fi ziu i Dumnezeu totodat , El care acum e invizibil tuturor ochilor. El, Care locuie te în lumina neapropiat (1 Tim. 6, 16), Se va revela atunci tuturor cum este, va cople i atunci toate lucrurile cu lumina

[197] *Op. cit.,* p. 215-217.

[198] *Ibid.,* p. 219.

Sa proprie i va deveni pentru sfin ii S i ”ziua bucuriei eterne, neapuse i f r sfâr it”[199].

Propriu-zis îns   i aceast apari ie a Domnului va fi i o judecat ca punere în lumina lui Dumnezeu a tuturor celor ce au tr it în comuniunea cu Domnul, cu toate faptele, gândurile i cuvintele lor din trecut, dar purificate de tot ce a fost nedes vâr it în ele; totu i, i ca l sare în întuneric a celor ce n-au tr it în lumina comuniunii cu el pe p mânt. Nimic nu va mai fi acoperit nici în unii, nici în al ii, orice acoperire a binelui i a r ului va înceta. Cei ce au harul lui Dumnezeu în ei i conlucreaz cu El pe p mânt, plecând de aici, ”harul le devine ziua judec ii dumnezeie ti care lumineaz continuu pe cel cur it i îl face s se cunoasc cum este el cu adev rat i care sunt în am nunt faptele lui, atât faptele materiale, cât i cele spirituale”[200].

Fa a luminoas a lui Hristos va lumina pe to i i pe toate. Lucrurile nu vor mai ap rea ca independente de persoane, ci ca un con inut comun al lor, ca un mediu de manifestare a iubirii lui Hristos i a persoanelor îngere ti i omene ti într-un pan-personalism al comuniunii des vâr ite.

Dimpotriv , judecata aceea, pentru cei afla i într-o incapacitate de comuniune, nu va consta într-o aducere a lor în fa a lui Dumnezeu, ci într-o l sare i scufundare a lor în întunericul individualit ilor lor. Acea zi a bucuriei eterne ”va fi absolut inaccesibil   i invizibil pentru cei nep s tori i pentru p c to ii ca mine. De fapt, pentru c aceia nu s-au str duit în cursul vie ii prezente s vad lumina slavei Lui prin cur ie i s o s l luiasc întreag în ei, El va fi pe drept cuvânt inaccesibil lor i în viitor”[201]. Fiind închi i în ei în i i, nu se vorbe te de o parte a lumii rezervat celor r i, deci neluminat de Soarele dumnezeiesc. Ca lume obiectiv , lumea aceasta nu poate r mâne în nici o parte a ei neluminat . Dar nu pot fi luminate f r voia lor subiectele care s-au obi nuit s se închid oric rei comuniuni. Ele vor r mâne închise ermetic în temni a fiin ei lor, în întunericul eu-ului lor pustiu, ”în întunericul cel mai din afar ” de lume i de oameni, c ci nici lumea nu poate fi v zut cu adev rat în afara comuniunii.

Dar de i lumea întreag   i subiectele deschise Lui vor fi acoperite de lumina fe ei lui Hristos, aceasta nu va însemna dispari ia lor. Pe de alt parte, din aceast mare a luminii comuniunii tuturor, fiecare ins i fiecare treapt spiritual a celor ce tr iesc în ea se împ rt e te dup treapta i modul s u. ”A a cum într-un palat împ r tesc sunt multe locuri de odihn   i de petrecere i o mare varietate..., a a i în aceast crea ie nou Dumnezeu va face reparti iile, atribuind fiec ruia mo tenirea sa dup vrednicia i str lucirea sa i lumina ce i se cuvine prin virtu ile i faptele sale. Dat fiind îns c to i sunt spirituali i

---

[199] Idem, *Cuv. etic X, op. cit.,* p. 261.

[200] *Ibid., p.* 267.

[201] *.Ibid.*

str vezii, fiind aduna i în acele loca uri dumnezeie ti i în acele locuri de odihn , Împ r ia cerurilor seam n întreag cu un c min unic i a a va ap rea tuturor drep ilor; de peste tot nu se va vedea decât Împ ratul universului; El va fi prezent fiec ruia i fiecare Îi va fi prezent. El va iradia în fiecare, i fiecare va iradia în El”[202].

Pe de alt parte, de i în locul amintit Sfântul Simeon afirm c judecata se face deja prin îns i punerea în lumin a celor ce s-au f cut capabili de comuniune i de l sarea în întuneric a celor ce nu s-au f cut capabili de ea, totu i el vorbe te în alt loc i de o judecat propriu-zis a tuturor, la sfâr it[203]. Despre aceast judecat r mâne s vorbim mai încolo. Aci vom st rui pu in asupra frumuse ii în care vor fi puse toate prin lumina dumnezeiasc r spândit peste toate.

3. Frumuse ea i incoruptibilitatea lumii înnoite

Lumea devenit un mediu des vâr it, un organ transparent al dumnezeirii, î i va descoperi în acela i timp frumuse ile ei neb nuite. Ea se descoper în parte înc de pe acum ca frumoas celor ce folosind harul primit prin Tainele Bisericii se înduhovnicesc i- i purific vederea i v d lucrurile i persoanele în mod curat.

Lumea î i va descoperi îns atunci deplin frumuse ea nu numai pentru c va fi poleit de o lumin mai presus de orice lumin , dar i pentru c lumina aceea va face ar tate toate frumuse ile ei inute sub întuneric de patimile omene ti i de tulburarea introdus în ea de aceste patimi. De-abia atunci se vor descoperi deplin sensurile adânci ale lumii i se vor pune în lumin tr s turile minunate ale ei. Lumea inteligibil cu care se va uni cea sensibil nu e decât lumea de idei i de forme dup care ultima a fost f cut , încât unirea acelora cu ea le va face transparente. Lumea întreag va fi str vezie pentru sensurile ei i pentru armoniile acestor sensuri care duc în infinitul dumnezeiesc, mai deplin decât orice oper de art actual . Propriu-zis toate operele de art geniale, create în istorie, nu sunt decât palide presim iri a ceea ce va fi lumea întreag atunci. Lumea întreag cu componentele ei va dep i atunci starea de obiect opac. Sfântul Simeon vorbe te de flori spirituale i nume te lumea întreag duhovniceasc i inteligibil , nemaifiind o lume de obiecte exterioare persoanelor. O cântare deplin însu it de o persoan i îndelung tr it a devenit un con inut sufletesc, îmbog ind, sensibilizând i punând în vibra ie via a sufleteasc a ei. La fel, orice oper de art deplin asimilat de spiritul cuiva. Dar atunci lumea întreag va deveni incomparabil mai deplin o uria oper de art i un con inut sufletesc de neb nuit frumuse e pentru fiecare. E poate unul din

---

[202] *Cuv. etic I, op. cit.,* p. 223.

[203] *Ibid.*

sensurile caracterului ei de lume spiritual . Odat cu aceasta va deveni un con inut sufletesc cu adev rat frumos toat crea ia artistic ce a pus în eviden frumuse ile lumii pe p mânt, în care nu a fost nimic care s ispiteasc la p cat, ci a revelat puritatea lumii i a persoanelor, adic natura lor autentic , luminat de Dumnezeu.

Lumea, dac ne r mâne obiect, ne este întrucâtva o lume exterioar , care se des vâr e te îns prin operele de art . În via a de veci îns lumea va înceta de a fi obiect folositor pentru trupul nostru, devenind con inut sufletesc prin frumuse e. Lumea va deveni atunci de o mare frumuse e, c ci va fi curat , pentru c trupurile incoruptibile nu vor mai avea nevoie de ea pentru consum i oamenii nu se vor mai lupta plini de griji pentru a- i procura cele necesare din ea. Frumuse ea condi ioneaz i exprim astfel cea mai înalt revela ie a spiritului personal, a leg turii intime a spiritului cu realitatea într-o comuniune cu alte subiecte. Cât spirit curat este într-o cântare, într-o poezie, atâta frumuse e e în ea i în aceast m sur poate deveni con inut sufletesc i u ureaz comuniunea intim între persoane. Lumea cea nou nu va avea în ea nimic din simplul obiect exterior, nimic impus, nimic care s incite la lupt i la patim , ci se va revela ca mijloc de iubire curat i de manifestare a lui Dumnezeu cel personal, ca mijloc de comuniune între oameni i Dumnezeu i între oamenii în i i, având lumea deplin asimilat subiectiv i interpersonal în frumuse ea ei pur .

Lumea întreag va fi atunci con inut sufletesc într-o mare m sur . Prin aceasta ea va fi ve nic nou . C ci pe m sur ce vom spori în capacitatea cunoa terii lui Dumnezeu, vom vedea tot mai mult prin frumuse ea ei bog ia Lui i-L vom l uda, cunoscându-ne în acela i timp în toat bog ia noastr indefinit pe noi în ine. Serghie Bulgakov socote te c doxologia necontenit ce o înal îngerii lui Dumnezeu e art creatoare i toat crea ia oamenilor de pe p mânt e raz din activitatea lor artistic . Îngerii laud neîncetat pe Dumnezeu, pentru c ei cunosc cu uimire noi taine din Dumnezeu i se împ rt esc de lumina Lui[204].

Fiin elor umane li s-a dat s contemple frumuse ea dumnezeiasc în formele materiale, spiritualizându-le pe acestea, f cându-le transparente. Dar acum, datorit sl birii spiritului lor în urma p catului, ele numai arareori surprind frumuse ea ascuns în cuvinte, în forme, în sunete i o pot prinde în realiz ri artistice, cu toate c i ele i toat zidirea sunt chemate s laude împreun pe Dumnezeu, cunoscând prin lume i revelând frumuse ea Lui negr it . Dar atâta cât surprind în form nestrâmbat de ispita impur spre p cat, este un reflex din frumuse ea ce iradiaz din izvorul dumnezeiesc al

[204] *Lestvi a Iacovlea, ob angelov,* Paris, 1929, p. 170: "Slavoslovia nu trebuie în eleas static, ca o contempla ie nemi cat a ceea ce e dat, ar tat i privit în mod neschimbat, ci trebuie în eleas dinamic ca o crea ie neîntrerupt în cunoa tere, ca o cunoa tere mereu adâncit a Treimii în Sine i în lumea creat "

frumuse ii, uneori prin lumea îngereasc [205]. ”Frumuse ea în lume este pentru noi scara sensibil între cer i p mânt. Lumina alb a Soarelui dumnezeiesc fiind transcendent culorii, sau incolor , ca una ce este mai presus de culoare, implic în sine toate culorile, toat plenitudinea i bog ia formelor i culorilor. Aceste forme i culori îmbrac lumea în frumuse e, contemplat creator în arta imaginativ . Arta fixeaz în imagini lume ti aceste viziuni spirituale ale ordinii cere ti, vede în natur ceea ce este mai presus de natur ”[206]. Prin toate combina iile de culori, de imagini, de sunete armonioase, de cuvinte, se redau ra iunile armoniilor frumuse ii dumnezeie ti inepuizabile.

Dar dac chipul actual al lumii e str b tut cu anevoie de lumina divin , ca s dea lucrurilor i persoanelor din ea str lucirea frumuse ii dumnezeie ti, lumea cea nou va fi de o frumuse e neînchipuit prin efectul ce-l va produce în ea rev rsarea îmbel ugat a luminii dumnezeie ti. Totul va fi negr it de frumos, pentru c totul va avea o semnifica ie spiritual adânc , va reflecta în mod clar Spiritul infinit ce va str bate toate. i frumuse ea aceea, fiind a a de v dit i de necontenit nou , nu va putea s nu fie necontenit admirat , cântat , ceea ce va face ca atunci oamenii, ca i îngerii, s laude neîncetat pe Dumnezeu, izvorul frumuse ii.

Lumea va fi astfel o construc ie de obiecte, un ansamblu de opere de art de profund semnifica ie i bog ie spiritual , un necontenit mediu de revelare a realit ilor spiritului, spre comunicarea spiritualit ii care transpare

---

[205] Bulgakov sus ine c toat frumuse ea dumnezeiasc vine la noi prin lumea îngereasc . *Op. cit.,* p. 173, 176: ”Se poate spune c omului i lumii omene ti nu-i este accesibil decât o mic participare la cântarea i muzica ce umple via a îngereasc de slavoslovie... Totu i crea ia artistic în sunete, arta cânt rii i a muzicii... este cea care str bate cu cântarea ei i lumea omeneasc . Acesta este unul din multele sensuri ale realit ii sc rii lui Iacoh, pe care urc i coboar îngerii lui Dumnezeu din cer pe p mânt... Temelia pentru arta sunetului se afl în lumea îngereasc , în armoniile ei... Arta omeneasc are modelul ei în cea îngereasc . Crea ia omeneasc se înrude te cu cea îngereasc , în ea î i are baza i împreun cu ea se înal spre Dumnezeu, primul izvor al frumuse ii. În cântare omul i toat zidirea se une te cu adev rat cu cântarea îngerilor ca atare, f când abstrac ie de deosebirea în ce prive te realitatea i continuitatea ei”. Totu i, trebuie observat, c în Sfânta Scriptur (în psalmi, în fulger rile de în elegere ale apostolilor), în sfin i, sunt i intui ii directe ale frumuse ii dumnezeie ti. A se vedea i Ef. 3, 10, unde se spune c îngerii cunosc i ei în elepciunea lui Dumnezeu prin Biseric . De multe ori îns îngerii înso esc pe Dumnezeu în revela ia Lui. E adev rat c îngerii ca duhuri curate oglindesc mai fin frumuse ea dumnezeiasc . Dar oamenilor le e dat, când se purific , s prind frumuse ea lui Dumnezeu în mod deosebit prin forme sensibile. Se poate spune c Dumnezeu cu lumina Lui Se arat atât de cople itor prin îngeri, încât ace tia nu se mai v d când omul prime te revela ia prezen ei lui Dumnezeu. Pe de alt parte, omul prinde frumuse ea dumnezeiasc în forme în care nu o pot prinde îngerii: cuvinte de mare poezie, forme sculpturale, artistice. Probabil c omul va fi într-o neîncetat crea ie i în acest sens în via a viitoare. Nu numai cântarea îngereasc i cea omeneasc vor fi necontenit noi, ci orice form de expresie uman a tainei infinite a lui Dumnezeu.

[206] Idem, *op. cit.,* p. 177.

prin el, va fi ca o expresie familiar a sa, ca un mijloc i ca un con inut intim al vie ii sale suflete ti, un organ intim al vie ii spirituale ob te ti, al comuniunii cu Dumnezeu i cu semenii. Fiecare o va absorbi spiritual deplin în sine i fiec ruia îi va fi întreag des vâr it familiar   i totu i inepuizabil ca mediu de manifestare a plenitudinii Duhului dumnezeiesc. Lumea va fi deplin personificat de fiecare, va fi corpul comun al tuturor; fiecare va mo teni întreg p mântul. Sfântul Simeon Noul Teolog spune c din pricina p catului înc n-a mo tenit p mântul nici un om, nici nu i-a devenit întreg locuin , nici nu a st pânit în el decât pre de un pas. C ci to i ne-am f cut i suntem i vom fi str ini i trec tori în el, to i ne sim im oarecum str ini în el, cum arat Scriptura. Când îns se vor uni deplin toate cele p mânte ti cu cele cere ti, atunci drep ii vor mo teni p mântul care se va înnoi, pe care îl mo tenesc cei blânzi, pe care-i ferice te Domnul"[207]. Spiritul omului nu se va mai sim i str in de lumea v zut , c ci va fi i ea spiritualizat   i nu va fi trec tor, ci ve nic în aceast lume.

De spiritualitatea acelui chip al lumii ine i nestric ciunea. Aceasta de asemenea e solidar cu nestric ciunea trupurilor înviate. Dac trupurile înviate nu beau i nu m nânc , nu primesc i nu elimin nici o materie i deci nu se corup[208], substan a lumii va trebui s fie corespunz toare lor. Sfântul Maxim M rturisitorul spune c prezenta coruptibilitate a substan ei se datore te p catului[209]. Lumea va putea s aib în via a viitoare o alt form de existent   i o alt mi care. i omul se poate hr ni altfel din ea: se poate hr ni cu energia ei iradiant   i de via   d t toare. Iar via a i mi carea ei pot fi necontenit revelatorii, ajutând la sporirea tuturor în comuniune. E o via   i o mi care prin care ea va r mâne totu i aceea i, cum este cântarea ce o cânt m, cuvântul ce-l rostim, care ne devin tot mai intime, ne reveleaz alte i alte frumuse i i sensuri, ne hr nesc prin puterea lor spiritual nu numai sufletul, ci i trupul. Va

---

[207] Cuv. *etic I; Traités théol. et éthiques,* tom. I p. 215. sf. Maxim M rt. descrie prefacerea lumii ca o ie ire la lumin a frumuse ilor i în elesurilor ei spirituale (dumnezeie ti), acum ascunse sub opacitatea îngro at de interesul nostru mai mult p tima   i trupesc pentru lume. "C ci va fi cu adev rat uri timp când va suna acea trâmbi a înfrico toare, r sunând de un sunet str in, i tot ce este acum se va desface i toata orânduirea ei v zut va c dea. i lumea v zut va trece, primindu- i sfâr itul s u. Iar lumea ascuns acum se va ar ta, aducând în fa a ochilor, urechilor i min ilor taine str ine. Deci nu numai formele v zute nu vor înceta, dar nici sunetele. Îns toate vor c p ta o frumuse e i o transparen   minunat . Trâmbi a aceea, care nu e decât o putere dumnezeiasc , cu sunet extraordinar de zguduitor, va cl tina i d râma toate; pref cându-le într-o lume de neb nuit frumuse e, sunetul ei însu i pref cându-se odat cu aceasta într-un sunet de neînchipuit frumuse e, ca o dulce m rturisire a iubirii dumnezeie ti i a chem rii ei. Sunetul acesta prin chemarea lui zguduitoare, dar apoi de dulce chemare pentru cei buni i de aspra condamnare pentru cei r i, va trezi trupurile mor ilor, mai bine zis va da putere sufletelor s - i aduc trupurile la o nou   i ve nica via . Prin aceasta oamenii vor fi chema i la o ultim r spl tire i încheiere" *(Ep. I* c tre *George, prefectul Africii,* P.G., 91, 389).

[208] Sf. Maxim M rt. *Ep. VII,* P.G., 91, col. 437-440. *Ambigua,* P.G., 91, col. 1088.

[209] *Ambigua,* P.G., 91, col. 1104.

fi o mi care pe verticala spiritual , pe liniile convergen elor spirituale i a asimil rii tot mai depline a materiei de c tre spirit[210]. Indefinitele fe e ale realit ii nu trebuie s se succead prin dispari ia altora i altora, ci s coexiste, revelând în ele înse i alte i alte adâncimi i complexit i spre contemplare, spre asimilare interioar comun tot mai accentuat . Nu va fi în ea triste ea mor ii i a trecutului care înghite totdeauna fe ele realit ii.

C Natura trupurilor înviate

În solidaritate cu lumea înnoit vor fi, cum s-a spus, trupurile înviate. Metodiu din Olimp a pus învierea trupurilor în solidaritate cu înnoirea lumii, pe baza argumentului c Dumnezeu n-a creat nimic în zadar. Moartea trupurilor i sfâr itul chipului actual al crea iei se datoreaz p catului, care a intrat în ele, i au scopul ca trupul omenesc i substan a lumii s se cure e de îngro rile de pe urma p catului, prin moarte, pentru a fi readuse în existen curate i spiritualizate, sub iate[211].

Sfântul Simeon Noul Teolog dezvolt aceea i idee: ”A a cum o unealt de aram învechit , p tat i scoas din întrebuin are prin rugin , este predat de me ter focului i acesta o face ca nou dup ce a topit-o, la fel i crea ia, pentru c s-a învechit i a fost murd rit de p catele noastre, va fi dizolvat în foc i preschimbat pentru a deveni str lucitoare i cu totul nou , f r nici o asem nare cu cea v zut acum”. Dar aceast refacere a crea iei se efectueaz pentru a corespunde frumuse ii oamenilor învia i. Sfântul Simeon o întemeiaz aceasta pe cuvintele Sfântului Apostol Pavel: ”Socotesc c suferin ele timpului de fa nu pot sta în cump n cu slava viitoare ce se va ar ta în noi”, la care adaug : ”C ci a teptarea ner bd toare a zidirii n zuie te spre

---

[210] S. Bulgakov, op. *cit.,* p. 170-171: ”Deosebirea de cunoa tere const poate i în aceea c cunoa terea îngereasc poate fi numit neinteresat , spre deosebire de comportarea involuntar interesat , pragmatica, economic-tehnic , a omului, spre deosebire de cunoa terea pentru care lumea e o aren de lupt pentru existen , de munc în sudoarea fe ei. Aceasta pune pe cunoa terea omeneasc o pecete de ceva for at, interesat. Dimpotriv , cunoa terea îngereasca posed libertatea care e proprie numai artei; ea e cunoa terea ca crea ie, ca inspira ie în eleg toare”. Bulgakov, ca i Berdiaeff, scoate în relief aproape numai caracterul de crea ie artistic al acelei cunoa teri cere ti. Dar trebuie v zut în acea cunoa tere mai mult cunoa terea proprie iubirii semenilor i a lui Dumnezeu, suprema Persoan iubitoare, devenita în Hristos accesibil la maximum. Aceast cunoa tere e suprema în elegere. Ea ne e dat în parte înc din via a p mânteasc . Prin în elegerea iubitoare a semenilor i a lui Dumnezeu, vom în elege i lucrurile ca manifest ri ale lor, ca mijloace de comuniune între persoane, mijloace de extrem transparen , deci frumoase, putându-se imprima de toate nuan ele sentimentelor de iubire ale persoanelor întreolalt . Arta adev rat e opera iubirii.

[211] *Ex. libro de resurrectione,* P.G., 18, 273: ”Lumea aceasta va fi ars spre cur ire i înnoire, fiind inundat de focul de sus. Dar nu va trece în pierzanie i nimicire total . C ci dac era mai bine s nu fie lumea decât s fie, de ce a ales Dumnezeu mai degrab r ul f când lumea? Dar Dumnezeu n-a lucrat în zadar, nici n-a ales mai curând r ul”.

descoperirea slavei fiilor lui Dumnezeu" (Rom. 8, 18-19). Pornind de la aceste cuvinte, Sfântul Simeon spune: "El în elege prin ner bdare, a teptarea, dorin a puternic , iar, prin descoperire, ar tarea în ziua învierii; c ci în ziua aceea, datorit venirii lui Hristos-Dumnezeu, fiii lui Dumnezeu trebuie s se fac ar ta i în frumuse ea lor i în tot ceea ce sunt (1 In. 3, 2). C ci s-a scris: "Drep ii vor str luci atunci ca soarele" (Mt. 13, 43)"[212].

Fa de cei ce spuneau c oamenii vor fi ca îngerii i deci nu vor mai primi trupurile, Metodiu de Olimp observ c Dumnezeu a avut un scop când a creat pe oameni ca oameni, i pe îngeri ca îngeri. Ar fi injurios pentru Dumnezeu s cuget m c pe urm S-a r zgândit i schimb pe oameni în îngeri. Fiecare î i ine în veci locul lui[213]. Deci omul va învia cu trupul.

Dar dac e greu de determinat chipul lumii celei noi, i mai greu e de determinat chipul trupurilor înviate. Ne afl m mereu în fa a unei ordini pnevmatice, apofatice. Sfântul Apostol Pavel d numai ase determin ri generale ale acestor trupuri, opuse altor ase ale trupurilor actuale. Dac trupurile de acum sunt slabe, naturale sau psihice, stric cioase, muritoare, p mânte ti i acoperite de necinste, acelea vor fi pline de putere, duhovnice ti, nestric cioase, nemuritoare, cere ti i îmbr cate în slav (1 Cor. 15, 42-52). Dar fiecare din aceste determin ri cuprinde o bog ie de în elesuri greu de determinat în am nunte.

În primul rând trebuie s preciz m c numirea de "trup duhovnicesc" nu trebuie în eleas în sensul unui trup care nu mai are decât "forma" (μορφη) din via a aceasta, nu i substan a.

1. Diferite teorii insuficiente despre trupurile înviate

Teoria aceasta, atribuit de Metodiu din Olimp lui Origen[214], a fost respins de cel dintâi cu argumentul c "forma" nu se poate desp r i de "carne", ci se stric cu ea; apoi cu acela c tocmai din aceast cauz "forma" care ar învia n-ar mai fi "forma" din via a aceasta, ci alt "form ". Sau cu acela c dac

---

[212] *Cuv. etic I, op. cit., p.* 209-211.

[213] *Ibid.* col. 277-286.

[214] Jacques Farges, *Les idées morales . et religieuses de* Méthode d'Olympe, Paris, Beauchêsne, 1929, p. 21 1, sus ine c asupra fondului "se pare c nu exist un dezacord între doctorul alexandrin i episcopul de Olimp". Origen voia s dep rteze de la trupurile înviate alimentarea i reproducerea. In acest sens le nume te "spirituale", P. Prat, *Origene,* Paris, 1905, p. 94, sus ine i el ortodoxia lui Origen în chestiunea trupurilor înviate. Dup Origen, zice Prat, "acela i individ cu trupul care îi apar ine în mod propriu e chemat s guste bucuriile dumnezeie ti sau s suporte chinurile iadului". În Κατα Κελσου XXII, p. 24 (ed. P. Koetschau, în: Griechische Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten, II Band), Origen, opunându-se stoicilor, zice: "Noi nu zicem c trupul descompus revine la firea sa de la început, precum nici gr untele descompus al grâului nu revine la gr untele grâului. Ci zicem c precum din gr untele grâului se ridic un spic, a a e zidit în trup o ra iune oarecare, din care se ridic trupul întru nestric ciune".

forma aceasta ine de suflet, dup desp r irea de trup nu se mai poate vorbi propriu-zis de o înviere. Atunci Hristos nu mai e ”primul n scut din mor i”[215]. Metodiu mai atribuie lui Origen ideea c sufletul are prin fire acea ”form ”, ca organ care î i va forma sau se va dezvolta într-un trup eteric, foarte fin[215a]. Ast zi unii teologi contest c Origen ar fi avut cu adev rat asemenea idei. Dar fapt e c Origen sus inea mai degrab c din suflet chiar se va ridica la sfâr it un trup nou. Aceasta înseamn c învierii propriu-zise a trupurilor i se opune teoria c sufletul, având în fire o putere de modelare, ”forma corporeitatis”, î i va modela la înviere un trup nou, deosebit cu totul de cel din via a aceasta[215b].

Fa de asemenea teorii, pe baza afirma iilor P rin ilor, trebuie s se afirme c trupurile înviate vor avea i un con inut material, nu numai o form , ci anume ceva din con inutul material avut pe p mânt, fie m car o cât de mic parte din materia care a trecut prin ele în via [216]; deci ele vor fi experiate de cei

[215] Metodiu nu vede cum s-ar putea desp r i ”forma” de ”carne”, precum nu vede cum s-ar putea desp r i forma de o marmur (statuie). Stricându-se carnea, se stric i forma. Deci e inconsistent s se spun c forma învie neîntunecat deloc, iar trupul (το σομα) în care este forma întip rit , s-a stricat. La observarea c forma trece într-un trup duhovnicesc, Metodiu remarc : ”E necesar s spunem c forma prim îns i nu învie, deoarece s-a corupt cu carnea (τη σαρκι). Iar de trece într-un trup duhovnicesc, ea nu mai e îns i prima form , ci o asem nare oarecare modelat din nou într-un trup sub ire. Iar dac forma nu e aceea i, nici trupul nu învie, ci altul, în locul celui dintâi” (P.G. cit., col. 517-521).

[215a] Jacques Farges, *op. cit.,* p. 207.

[215b] H. Andrutsos, *Dogmatica,* trad. rom. p. 468. Teoria aceasta o sus ine i Bulgakov în ”Dogma Euharistic ”. N. Lossky, *O Voscresenii v ploti,* Puti, 1931, p. 69, zice i el: ”Moartea trupeasc e numai o pierdere par ial a trupului; cade trupul periferic, dar trupul central, adic ac iunea în spa iu, produs de agentul central însu i, de eu-ul omenesc (repulsiuni, atrac ii, creare de calit i sim ite), se prelunge te... Pierzând trupul, adic , leg tura cu unii semeni, eu-ul e apt s înceap zidirea unui nou trup pentru sine, adic s - i agoniseasc noi semeni”. Tot a a, Svetlov, în *Credin a cre tin în* expunere *apologetic*

[216] Unii teologi catolici admit c ar putea s nu mai fie în trupul înviat nici o molecul din trupul p mântesc. ”La rigoare - zice Farges (op. *cit.,* p. 196) - s-ar putea s nu aib nici o singur molecul din cele care l-au compus pe p mânt. Cea mai mare parte din teologi cred totu i, pentru a fi în conformitate cu spiritul tradi iei i al Bisericii, c o parte din elementele care au intrat în compozi ia trupului terestru trebuie s se reg seasc în trupul înviat”. Doctrina Bisericii (catolice) se pare c cere numai o identitate numeric i individual . (M. L’Abbé Gaudel, *Cours.* de *théologie dogmatique,* 1937-1938, p. 125, citeaz în acest sens pe card. Billot, *De novissimis,* tom. 13, p. 162: ”Il paraîtrait suffisant de tirer l’identité numérique de l’âme”). Sfin ii P rin i afirm o anumit identitate a materiei din trupul de pe p mânt cu cel înviat. Metodiu din Olimp sus ine c toat materia din trupul p mântesc va reveni în cel înviat (Farges, *op. cit.).* Dar acest lucru e greu de admis. Trebuie s se admit numai o anumit determinare a materiei din trupul înviat de c tre cea din trupul terestru. Grigorie de Nyssa spune numai atât, c trupurile nu dispar cu totul, ci se desfac în elementele lor i, cum Dumnezeu a putut face din nimic la început trupul omenesc, cu atât mai u or îl va reînvia din elementele existente (P.G. cit., col. 673).

învia i ca înse i trupurile pe care le-au avut pe p mânt, identice cu acelea[217]. C ci p rin ii spun c sufletele vor trebui s se bucure sau s sufere împreun cu trupurile ce le-au avut pentru faptele lor bune sau rele. Altfel se sl be te ra iunea învierii.

Se în elege c aceast identitate de form i întrucâtva de substan implic i o identitate personal . Fiecare om înviat î i va avea trupul propriu cu caracterele lui personale. Ea nu va fi numai o identitate de specie, în sensul c trupurile înviate vor fi în general omene ti, dar nu se vor deosebi prin caracteristici personale.

Teologii catolici vorbesc în acest sens de o identitate specific i individual , sau mai precis numeric [218].

Dar s-a men ionat înainte c trupurile înviate vor avea un caracter pnevmatic. Ele nu- i vor fi tot a a de exterioare i nu vor avea caracterul unor obiecte tot a a de învârto ate ca trupurile p mânte ti. Înv tura despre trupul Domnului, care dup Înviere intra prin u ile încuiate i pe care, mai ales, mâncându-l îl primim to i în noi, f r a înceta s fie trupul Domnului i nu al nostru, ascunde un adev r de ordin mai general. Trupurile înviate vor fi pnevmatizate, materia va fi cople it de Duh. Prin aceasta ele vor înceta oarecum s fie impenetrabile i impenetrante. Noile cuno tin e despre materie ca energie nu pot înlesni în elegerea unei astfel de calit i a lor. Totu i trebuie s ne ferim de preciziuni prea insistente în aceast privin , ca s nu risc m s c dem tot într-un fel de naturalism. C ci nu dispunem în via a aceasta de categorii capabile s redea adecvat starea trupurilor de dup înviere. De aceea, numai cu titlul de aproxima ii ale min ii red m i preciziunile pe care le încearc N. Lossky.

”Membrii Împ r iei lui Dumnezeu - zice N. Lossky -, neaflându-se în nici un raport de lupt întreolalt , nu s vâr esc nici un fel de acte de repulsie în spa iu, prin urmare nu au trupuri materiale; trupurile lor transfigurate constau numai din manifestari luminoase, sonore, calorice etc., care nu se exclud una pe alta, nu se disting în mod egoist, ci sunt capabile de o reciproc penetra ie”[219].

Materia – zice el – a devenit groas , impenetrabil , numai în urma c derii în p cat, numai pentru a servi egoismului exclusivist. Încetând p catul,

---

[217] Sf. Grigorie de Nyssa, în *In Christi resurrecrionem,* Orat. III, P.G., 46, col. 660-661, spune c ”fiecare suflet va recunoa te trupul s u particular ca pe o hain i se va s l lui în el iar i repede, distingându-l f r gre eal dintr-o mul ime a a de mare de trupuri de acela i neam. Cuget la sufletele de la Adam i la trupurile de la acela, ca la o mul ime mare de case d râmate i ca la st pânii lor ce se întorc dintr-o lung c l torie i toate petrecându-se în chip minunat: nici casa nu întârzie de a se rezidi, nici locatarul nu r t ce te i nu z bove te în aer liber, c utând ale sale proprii, ci îndat merge la ea, ca un porumbel în turnul s u, chiar dac sunt multe în jurul lui împodobite cu figuri asem n toare”. Propriu-zis sufletul î i rezide te prin puterea lui Hristos cel înviat afl tor în el trupul s u propriu, privindu-l ca pe al s u.

[218] L'Abbé Gaudel, *op. cit.,* p. cit.

[219] *O Voscresenii v ploti,* Puti, Paris, 1931, *p.* 71.

va înceta i starea de impenetrabilitate a trupurilor[220]. Dar reciproca penetra ie a trupurilor înviate nu va avea nici o urm din sc derile reciprocei penetra ii p mânte ti. ”Ea e direct opus oric rui desfrâu; ea este str b tut de cur ie i prospe ime, ca un s rut nevinovat de copil”[221].

Ideea acestei universale penetra ii a trupurilor înviate îng duie lui Lossky s vorbeasc de un ”trup universal” dup înviere. Prin penetra ia reciproc , membrii Împ r iei lui Dumnezeu ”dobândesc o unitate concret de existen ”. ”În elepciunea divina lucreaz sobornice te. Împ r ia frumuse ii des vâr ite zide te chiar trupurile oamenilor astfel c ele, devenind întrep trunse, nu mai au în ele tendin a unei st pâniri unipersonale, ci slujesc tuturor, împlinindu-se unul pe altul i f când-se întreguri universale care sunt organe ale atotcuprinz toarei întregimi a Împ r iei lui Dumnezeu”[222]. În felul acesta, ”devenim to i un trup al lui Hristos”, dup cuvântul Sfântului Grigorie de Nyssa.

Mai precis, Lossky afirm c trupul fiec ruia va fi universal ca al lui Hristos, fiind oarecum purt torul trupurilor tuturor i al lumii întregi. Prin teoria aceasta Lossky poate explica dou lucruri:

Întâi, cum tot ce a trecut prin trupul unuia în via   se va afla iar i în trupul acesta universal, dar nu în mod egoist[223].

Al doilea, cum fiecare e p rta de toat fericirea tuturor i se împ rt e te de via a întreag a Împ r iri cerurilor. ”Fiind p rta i de via a lui Dumnezeu, ei posed o putere de aten ie atotcuprinz toare, de amintire atotcuprinz toare etc... i iau parte la via a întregii lumi, dat fiind c întreaga lume, întrucât se conserv binele în ea, sluje te lor ca un astfel de trup”[224]. ”În Împ r ia lui Dumnezeu e dep it chiar moartea în sensul larg al cuvântului, moartea în forma uit rii, condi ionat de desp r iri... Membrii Împ r iei lui Dumnezeu, aflându-se în strâns leg tur cu toat lumea, stau mai presus de desp r irile ei. De aceea, în memoria lor se realizeaz o înviere a întregului trecut în toat deplin tatea lui i, prin urmare, cu con tiin a absolutei lui valori. Aceast restabilire a leg turii indisolubile este o înviere mai adânc decât restabilirea trupului i a nemuririi lui”[225].

Desigur, trupurile înviate fiind pnevmatice, socotim i noi c sunt mai presus de impenetrabilitatea natural a trupurilor p mânte ti. Dar aplicarea teoriei penetrabilit ii, opus impenetrabilit tii p mânte ti, ni se pare c are i ea ceva de ordinul naturii. În afar de aceea Lossky pare s supun trupurile înviate

---

[220] Idem,   enost i Bîtie, YMCA-Press, Paris, 1931, *p.* 57 urm.

[221] *O Voscr. v. ploti, ibid.,* p. 75.

[222] Idem, *ibid.,* p. 71.

[223] Lossky, *op. cit.,* p. 80, unde este citat Sfântul Grigorie de Nyssa, *De mortuis,* P.G., 46, col. 532.

[224] Idem, *ibid.,* p. 72.

[225] Idem, *op. cit.,* p. 75.

altor dou categorii naturale, opuse dar nu superioare categoriilor naturale ale trupurilor p mânte ti:

1) El pare s destrame trupul înviat, în manifest ri luminoase, odorante, sonore, calorice, care sunt i ele naturale i în plus nu pun în relief unitatea proprie a fiec rui trup. Dar tim c trupul înviat al Domnului a putut fi i v zut i pip it ca întreg i cunoscut ca trup personal al Lui, ceea ce arat c   i-a p strat unitatea i caracterele lui personale.

2) Las impresia c insul, f cându-se purt torul trupului universal, nu mai are experien a trupului personal propriu, nici a trupurilor celorlal i ca trupuri distincte i c realitatea specific a fiec ruia e destr mat   i înecat în trupul universal.

Lossky ine, e drept, s afirme c de i fiecare membru al Împ r iei cerurilor e posesorul trupului universal, aceasta nu înseamn c locuitorii cerului ”nu au trupuri individuale deosebite unul de altul”, c î i ”pierd existen a personal individual ”; în Împ r ia lui Dumnezeu se p streaz   i se realizeaz   i în trup în chip des vâr it caracterul autentic individual al fiec rui om. Ambele lucruri le afirm împreun cu Sfântul Grigorie de Nyssa *(Despre suflet i înviere,* P.G., 46, col. 157), sau cu Erigena Scotus. Dar cel din urm , de i declar c la sfâr it ”toat f ptura se une te cu Creatorul i va fi una în El”, ”f r pierderea sau amestecarea de fiin   i substan ”, are totu i un mod de exprimare care nu e lipsit de serioase ambiguit i[226]. Desigur Lossky face bine c folose te acest limbaj paradoxal. Dar tocmai prin necesitatea de a folosi acest limbaj arat c starea i rela ia trupurilor înviate nu pot fi precizate în categoriile noastre. Nici chiar folosirea îmbin rilor paradoxale nu ne fere te de pericolul de a c dea într-o imagistic natural .

Trebuie s ne mul umim deci cu declara ii foarte generale, prin care s re inem numai ceea ce e strict necesar din starea i rela ia trupurilor de dup înviere i s înl tur m o în elegere natural a ei.

2. Întregimea personal a trupurilor înviate i unirea între ele

A a de exemplu trebuie s ne ferim de a accentua prea mult c trupurile înviate nu pot consta decât numai din manifest ri luminoase, sonore, odorante, calorice etc. În acest caz s-ar amesteca cu totul întreolalt . Fiecare trup înviat este o unitate specific , o subzisten unitar , de i pe de alt parte nu sunt cu totul juxtapuse i separate ca trupurile p mânte ti. Unitatea lui specific

[226] Idem, *op. cit.,* p. 78. Dup Erigena Scotul, *De divisione naturae, V, cap. 20,* trupul Domnului dup înviere, cu care sunt asem n toare i trupurile înduhovnicite *(omnia loca et tempora et universaliter omnem circumscriptionem excedere),* iar trupurile noastre înviate nu vor fi limitate de forme trupe ti, ci vor fi asemenea cu trupurile îngerilor *(De divisione naturae, cartea V,* cap. 38).

trebuie să corespundă cu unitatea specifică a sufletului omenesc. Unitatea aceasta integrală şi specifică a trupului trebuie să se simtă în orice manifestări luminoase, sonore ale lui. Aşa cum fiecare celulă sau mădular rămâne ireductibil în organism, dar toate sunt în comuniune interioară, aşa vor fi şi trupurile.

Pe de o parte trupurile trebuie să fie atât de unite între ele, încât fiecare ins să poată experia legătura cu toţi, să se bucure de viaţa, cunoştinţa, fericirea tuturor. Dar în acelaşi timp fiecare trebuie să aibă simţirea că trupul său e deosebit de al celorlalţi, să guste fericirea întregului în alt chip decât toţi, într-o formă proprie, fără să-i fie în alt fel străine formele celorlalţi de gustarea fericirii[227]. De asemenea, fiecare trebuie să experieze în comuniunea universală pe fiecare ca ceea ce este el, neconfundat în ceilalţi. Trupul universal nu poate însemna o înecare a trupurilor personale în unul. Există chiar în lumea aceasta o interpenetrare a persoanelor, dar nici una nu se confundă cu alta. Eu am definiţia mea ontologică, dar nu sunt despărţit de ceilalţi, de lume. Eu sunt în alţii, ei în mine. Chiar în comuniune, unităţile se interpenetrează. Eu sunt în lume, lumea în mine, dar eu rămân eu însumi. Chiar dacă se foloseşte expresia de ”trup universal”, în acest ”trup universal” eu disting trupul meu de trupurile celorlalţi şi trupul meu unic este altfel al meu decât al celorlalţi. Fiecare persoană rămâne un *unicum* nu numai în sufletul, ci şi în trupul ei, în cea mai strânsă comuniune. Unde ar mai fi frumuseţea dacă fiecare ar avea totul ca fiecare?

Bardiaeff vede în Împărăţia cerurilor o subiectivizare a obiectivului. Florensky vede, dimpotrivă, gheena într-o înecare în subiectivism, într-o slăbire extremă a relaţiei cu realitatea obiectivă, ca *tu.* Adevărul se pare că stă într-o sinteză a acestor doua stări şi în această sinteză se poate exprima şi relaţia între trupurile înviate sau între trupul personal şi cel universal. Trupurile tuturor vor fi trăite de fiecare membru al Împărăţiei cerurilor ca nişte conţinuturi ale sale, ca unite cu trupul său, dar nu identice cu trupul său, nu ca un trup universal propriu în mod indistinct. Subiectivizând fiecare întreaga realitate a semenilor, nu o confundă cu sinea proprie. Căci în acelaşi timp în acest trup universal fiecare îşi distinge trupul personal, ca expresia vizibilă a sinei sale, de trupurile celorlalţi, ca expresii ale sinei unor semeni în suprema comuniune. Acesta e aspectul de obiectivitate. Va fi o desăvârşire şi o universalizare a relaţiei de iubire între *eu* şi *tu,* în care, pe de o parte, fiecare se simte reprezentând şi purtând întregul dual, neexistând decât ca parte a acestui întreg, pe de alta distinge sinea proprie de sinea celuilalt, eu şi *tu* rămânem *eu* şi *tu.* Sufletele merg încă în lumea aceasta mai departe în unificarea lor prin iubire decât trupurile. Pe acestea le simţim nu numai ca un mediu de comunicare, ci şi ca un obstacol în calea deplinei

---

[227] Creştinismul aspiră – zice Berdiaeff – la o identificare a insului cu idealurile comunităţii, la o îmbogăţire a lui cu toate conţinuturile spirituale ale umanităţii, la ”cuprinderea întregimii plenitudinii în forma individuală” *(Das Problem der Kirche,* în vol. Kirche, Staat, Mensch, p. 91). Idealul acesta se va realiza deplin în viaţa viitoare.

unific ri. Acolo se va putea face o unire tot a a de strâns i prin trupuri, f r ca ele s - i piard existen a individual . Va fi o unire mai mult prin iradieri, prin energii, dar nu prin substan a. ”Cel iubit, spune Sfântul Ioan Gur de Aur, este pentru cel ce iube te ceea ce este el însu i pentru sine. Însu irea iubirii este de a a natur , c cel ce iube te cu cel iubit nu mai par ca formeaz dou persoane separate, ci un singur om”. Dar Sfântul Ioan Gur de Aur nu zice: ”nu mai *sunt* dou persoane”, ci ”nu mai *par* dou persoane”. Iar Florensky, de la care am luat acest citat, continu : ”Desp r irea între prieteni este numai una grosolan fizic , numai pentru vederea în sensul cel mai exterior al cuvântului”. De aceea, în cântarea de la 30 ianuarie, închinat celor Trei Ierarhi, se spune despre ei, care tr iau în diferite locuri, c erau ”trupe te desp r i i, dar duhovnice te uni i”. ”Dar, în via a de ob te, chiar trupul devine unul”[228]. Dar cuvântul ”uni i” e altceva decât ”confunda i”. Ei r mâneau ca ”prieteni” doi, nu au devenit unul.

Realizarea *iubirii* des vâr ite i egale cu to i, prin comunicarea deplin cu to i, prin cunoa terea deplin a tainelor tuturor, prin înc lzirea de iubirea i în elegerea deplin a tuturor, prin dispari ia tuturor b nuielilor i a judec ilor ascunse, aceasta e Împ r ia cerurilor. Dar membrii ei totu i se simt i se tiu ”mul i”.

Ce slab , ce insuficient e iubirea sau prietenia de pe p mânt, împiedicat de atâtea reticen e, de atâtea îndoieli! i totu i, ea e mângâiere cereasc în via a noastr , alungând întunericul greu al sim mântului de singur tate, de bucat rupt i gata s se scufunde în oceanul întunecat al singur t ii f r fund, în lipsa oric rei leg turi cu marea realitate obiectiv a uscatului care st tare, dar str in de tine.

Unitatea tuturor în trupul universal i distinc ia lor se sus in prin moartea i învierea tainic , sau ca iubire des vâr ita, întru totul liber , sau spiritual i curat , asemenea celei a îngerilor, nu prin legea firii sau a sexului, care e numai o frântur din aceea i un mijloc de preg tire spre aceea[229].

Iubirea i prietenia cereasc constituie o transparen i o comunicare perfect , neîmpiedicat de trupuri, ca aici, dar totu i realizându-se în forma ei

---

[228] Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit, în: *Ostliches Christentum,* vol. II, p. 174.

[229] *S.* Bulgakov, *Lestv. Iacovlea,* p. 132: ”Soborul îngeresc se une te în multiplicitatea pluriipostatic , dup chipul Sfintei Treimi, nu prin unitatea naturii sale, care lipse te, lipsind chiar i aceasta natur , ci exclusiv prin iubire i întâi prin cea fa de Dumnezeu i apoi prin cea mutual a unuia fa de altul. Soborul îngeresc se une te în topirea dragostei personale, reciproce, în care ipostasul îngeresc moare oarecum pentru sine, precum a înviat în sobor, în eu-ul pluriunitar, sobornicesc, panîngeresc. Acest sobor panîngeresc devine chipul iubirii panumanit ii dup ce aceasta va înceta sa fie o no iune abstracta, cunoscut numai cu mintea, i va deveni o realitate nemijlocita, când oamenii vor înceta s se nasc i s moar , fiind ”fiii învierii” (Lc. 20, 36). Nu credem c îngerii sunt lipsi i de o natur , c ci nu exist ipostas f r natura. Chiar în Sfânta Treime e o natura. Ceea ce poate fi adev rat este o predominare a caracterului de persoan , a libert ii i a iubirii voluntare”.

des vâr it i prin trupuri, cum i prin ele se realizeaz iubirea imperfect p mânteasc . C ci i prin trupuri deosebite, dar în comunicare, se cunosc ca persoane deosebite cei ce se iubesc. În organismul comuniunii universale eu îmi deosebesc trupul meu ca mediu de sesizare a trupurilor celorlal i, pe care le disting ca mediu de manifestare a lor. În cer are loc o pnevmatizare a trupurilor i a rela iilor dintre ele, nu o confuzie a lor într-un ”trup universal” uniformizat. În marea lumin a tuturor se vor distinge luminile trupurilor i sufletelor deosebite, mai bine zis, ale persoanelor unice în sufletul i trupul lor de lumin .

C ci trupurile înviate vor fi de lumin , dar nu f r o structur interioar , nu ca ni te manifest ri inconsistente. Dac trupul înviat ar fi o simpl manifestare luminoas inconsistent , a a ar trebui s fie i lumea înnoit . Dar nu aceasta e înv tura cre tin . Lumea va fi luminoas , dar va avea o bog ie structural pnevmatizat a lumii de acum. Lumea de acum e i ea o lumin , cum arat   i numele ei *(lumen).* Dar cât de complex este aceast lumin , din cât de variate i multiple forme nu â ne te ea ca o unitate! Tot a a în veacul viitor complexa structur luminoas a acestei lumi nu va fi dizolvat , ci poten at la maximum prin lumina Duhului.

Concep ia Sfin ilor P rin i e c lumea i trupurile vor fi restaurate tocmai fiindc Dumnezeu le-a f cut bune i nu revine asupra hot rârii cu privire la existen a lor[230]. Trupul e numit de unii sfin i ”fratele nostru”, iar Serafim de Sarov îl nume te ”prietenul nostru”[231].

În cânt rile de la înmormântare trupul e numit ”frumuse ea noastr cea dup chipul lui Dumnezeu”, sau ”chipul slavei negr ite a lui Dumnezeu”. Sfântul Grigorie de Nyssa nume te trupul ”colaborator”, sau parte constitutiv a omului, f r de care omul nu e om[232]. Dar e colaborator al omului individual, nu al unui om colectiv.

---

[230] Sf. Grigorie de Nyssa, *In Christi resurrectionem, III,* 1.G., 46, 881: ”Ziditorul tuturor, voind s zideasc pe om, nu l-a adus la existen numai ca pe un animal de dispre uit, ci l-a ar tat ca pe cel mai cinstit dintre toate i ca pe împ ratul crea iei de sub cer. Voind aceasta i f cându-l în elept i în chipul lui Dumnezeu i împodobindu-l cu harul cel mult, oare cu acest gând l-a adus la existen , ca n scându-se s se piard   i s suporte o deplin nimicire? Dar atunci ar fi z d rnicit scopul i ar fi foarte nedemn de Dumnezeu s -I atribuim un astfel de gând. Ar fi asem nat cu copiii, care zidesc cu sârguin   i d râm repede opera lor, cugetarea lor neprivind spre nici un sfâr it folositor. Dar întâmplându-se p catul, l-a lipsit, drept pedeaps a p catului, de nemurire. Pe urm , izvorul bun t ii inundând iubirea de oameni i aplecându-Se spre opera mâinilor Sale, a împodobit-o cu în elepciune i tiin , Cel ce a binevoit s ne înnoiasc pe noi în starea cea de la început”.

[231] P. Florensky, *Stolp.* op.cit,. p. 297.

[232] *In Christi resurrectionem, III,* P. G., cit., col. 676: ”Învierea i readucerea la via   i refacerea i toate numele de felul acesta îi aduc în minte, celui ce ascult , gândul la trupul stric ciunii. C ci sufletul, privit în sine, nu va învia, fiindc nici nu moare, ci e nestric cios i nepieritor. Iar fiind nestric cios, are ca p rta al faptelor sale, pe cel muritor. De aceea, la vremea socotelilor, înaintea dreptului judec tor, se va s l lui iar i în coloborator, ca s primeasc cu acela în comun pedepsele sau cinstirile. Sau, ca s fie cuvântul nostru

3. Misterul materiei înduhovnicite

Misterul trupului înviat i al universului restaurat e misterul materiei înduhovnicite. Dar materia nu e o uniformitate monoton , ci e organizat în unit i legate între ele prin ”ra iunile” lor. Iar trupul omului este tot a a de mult destinat eternit ii în unicitatea lui, ca i sufletul lui, ca i persoana lui. Prin Duhul Sfânt se transfigureaz trupul individual al Domnului pe Tabor, anticipând starea lui de dup înviere i de la a doua venire[233]. Prin Duhul Sfânt extins în trupurile înviate, vor fi i ele dup chipul trupului lui Hristos, dar nu se vor confunda, nici cu el, nici între ele. ”Fie ca i noi, zice Teofan Kerameus, dup   ase zile, adic dup trecerea acestei lumi zidite în ase zile, s ne ridic m pe muntele mai presus de ceruri, unde e petrecerea sfin ilor i s vedem harul fulgurant al Dumnezeirii i s fim acoperi i de norul Duhului i s cunoa tem mai clar i mai curat taina Treimii”[234]. Precum se vede, mereu se vorbe te despre sfin i la plural.

Trupurile înviate r mân neschimbate dup fiin , dar vor fi înduhovnicite. Se va schimba din stric cios în nestric cios, i se va ridica din smerenie la în l imea str lucirii. Dar nu vor înceta de a fi trupuri, nici nu va ie i trupul din starea natural proprie. Se va ridica îns din muritor în nemuritor. ”Seam n -se, zice, în stric ciune, se ridic în nestric ciune; seam n -se în necinste, se ridic întru slav ; seam n -se întru sl biciune, se ridic în putere; seam n -se trup sufletesc, se ridic trup duhovnicesc”. Chiar i trupurile de acum ale drep ilor sunt duhovnice ti prin lucrarea Duhului s l luit în ele[235]. Dar atunci vor fi mai sub iri i mai u oare, ca s poat umbla i prin aer, i mai duhovnice ti. Cuvânt torii de Dumnezeu spun c Duhul va r mâne necontenit în trupul lor. De aceea credem c vor fi i carne i trup (και σαρκα και σωμα). Nu

---

concentrat, s privim a a: Ce numim om? Pe amândou , sau numai una? Desigur c perechea celor dou caracterizeaz pe om. Dar, fiind comune cele s vâr ite, m rgine ti numai la suflet judecata? ”.

[233] Teofan Kerameus *(Hom. 50 la Schimbarea la fa ,* P.G., 120, col. 1037, 1040) spune c norul ce umbrea pe Domnul pe Tabor era Duhul Sfânt, ca i norul în care S-a în l at Domnul la cer (Fapte 1, *9)* i pe care va veni la judecat (Mt. 24, 30). Iar trupul transfigurat al Domnului îl vede preînchipuit în adierea sub ire în care S-a ar tat Dumnezeu lui Ilie (3 Regi 19, 11), fiind i el ”sub ire i curat, ca unul ce era neprimitor de grosimea p catului” (col. 1038), sau devenit întreg lumin sub razele dumnezeirii Sale, care e infinit mai sus ca soarele nostru (col. 1041).

[234] *Hom. cit.,* col 1048.

[235] Nicephori, Patr. Constantinop., *Antirretica,* cap. XLI, la I. Pitra, Spicilegium, tom. I, p. 433.

vor fi nesesizabile (αλιπτα), precum nici trupul lui Hristos nu va fi nesesizabil (αλιπτον)[236].

Dar noi nu putem în elege acum misterul materiei înduhovnicite. În orice caz ea va fi ridicat prin Duhul la un nou plan al existen ei, care se va deosebi de materia însufle it a trupului nostru p mântesc cu mult mai mult decât se deosebe te acesta de materia neînsufle it . Circumvolu iunile de extraordinar complexitate ale creierului redau complexitatea aten iilor i reac iilor la toate st rile altor con tiin e. Corespunz tor cu ele, întreaga materie însufle it a trupului este organizat într-o unitate cu mult mai fin , mai complex , mai specific , mai penetrat de spirit decât a animalelor. Con tiin a i rela iile între con tiin e aduc toat complexitatea deosebit a trupului omenesc. Astfel, precum fiecare trup e organizat într-o unicitate de mare fine e, p truns de lucrarea unic i complex a sufletului propriu, ca prin el s poat vedea, auzi, sim i în mod unic toate persoanele deosebite, a a va fi sau i mai mult organizat pe planul cel mai înalt al înduhovnicirii maxime a materiei.

Dar nimeni nu poate descrie taina i func iile trupului înduhovnicit. Nimeni nu poate descrie sensibilitatea lui spiritual , capacitatea lui de expresie, de extraordinar fine e de sesizare. Nimeni nu poate descrie starea materiei înduhovnicite a universului întreg. tim c în ea nu va fi corupere, b trâne e, moarte, c va primi o tinere e ve nic , o str lucire i o frumuse e neînchipuite, pentru a corespunde st rii trupurilor înviate, dat fiind comunicarea i solidaritatea între materia din trupul nostru i cea din univers. C ci, de i nu va fi atunci o alimentare i o eliminare de materie, totu i va fi i atunci o comunicare cu mult mai mare între materia trupului nostru i cea a universului; nu va fi o complet imobilitate a materiei, dar nici o agita ie violent . Energia material se va dezlega de lan urile de acum i chiar se va poten a, sporit de energia spiritului suprem. Puterea acestui spirit o va mi ca îns într-o ordine i într-o armonie lini tit . Legile de mi care ale energiei, în primul rând a trupurilor, vor fi cople ite de legile Spiritului, ale iubirii, materia fiind ridicat în planul unei ordini superioare. Noi nu în elegem acum o astfel de nou stare a materiei, decât tot în chip naturalist. Dar ea va fi efectul unei mari eficien e a spiritului i toate noile calit i ale materiei se vor resim i de aceasta. Noi vedem c exist acum o materie tân r i o materie b trân , o materie sprinten i plin de for i

---

236 Florensky, *Stolp.* , *op. cit.,* p. 265: ”Trupul e ceva întreg, ceva individual, ceva distinct. Nu e locul de dovedit c individualitatea str bate fiecare organ al trupului i c de aceea e cu totul neîndoielnic , de i poate insesizabil într-o formul a caracterologiei, ca tiin . Exist o leg tur , ca o coresponden între cele mai mici tr s turi ale caracteristicilor personale. Liniile fe ei, construc ia craniului, liniile palmelor i ale c lcâielor, forma mâinilor, a degetelor, timbrul glasului, exprimând cele mai nuan ate deosebiri în construc ia organelor vocale, scrisul, redând cele mai nuan ate deosebiri ale construc iei musculare, gustul i idiosincrasia, ar tând de ce lucruri i excita ii are lips organismul respectiv, adic ce nu-l izbe te pe el etc. În toate, în loc de un lucru impersonal, ne prive te persoana cea unic . În trup, pretutindeni, se dezv luie unitatea i unicitatea ei”.

agilitate i o materie îmb trânita, greoaie, sclerozat . Sau vedem cum materia tân r devine b trâna mai ales în organisme. Materia universului înviat i a trupurilor înviate va fi o energie ve nic tân r , diafan , transparent perfect i de mare fine e al frumuse ilor st rilor i mi c rilor spirituale, f r a înceta s aib capacitatea unor forme i o consisten . Formele vor fi expresia cea mai fin a st rilor spirituale, iar consisten a va fi plin de elasticitate, pentru a folosi tot ni te termeni din lumea de acum. Universul pref cut va avea astfel o frumuse e negr it de mare fine e i adâncime expresiv i trupurile, la fel, dac frumuse ea sensibil const în transparen a infinitei complexit i a spiritului prin formele materiei, în transfigurarea materiei de c tre bog ia infinit a dimensiunilor spiritului. De aceea, unii gânditori cre tini spun c fericirea ve nic va consta în frumuse e.

Cre tinismul crede în orice caz într-o ve nicie a materiei, a unei materii nestingherit transfigurat de puterea i bog ia infinit a vie ii spirituale i de energiile divine. Cre tinismul admite un fel de *materialism mistic,* cunoa te o *sfânt materie.* C ci sfânt este trupul Domnului prin a c rui primire se sfin esc i trupurile noastre. Sensibilitatea violent , s rac i grosolan a pl cerilor carnale va fi convertit în sensibilitatea de fine i pure tr iri ale descoperirii frumuse ilor comuniunii.

4. Bog ia de via i sfin enia ei, de caracter diferen iat personal în trupul înviat

Spre aceast stare de sfin enie, de înduhovnicire, se ridic întrucâtva înc în via a aceasta ascetul, sfântul. De aceea nimeni ca el nu în elege valoarea, frumuse ea trupului, marea lui semnifica ie, pentru c el experiaz un trup curat de tot ce este senza ie violenta, pentru c manifest prin el cea mai fin delicate e în sesizarea st rilor spirituale ale celorlal i oameni i ale sale proprii[237]. De asemenea nimeni nu vede i nu experiaz ca el lumea, ca pe o minune nesfâr it de nuan at i de bogat a lui Dumnezeu[238].

Sfântul Grigorie de Nyssa spune c trupul înviat va lep da unele func ii actuale, necesare vie ii p mânte ti, i va primi unele duhovnice ti. i de i se fere te de preciz ri, totu i d unele indica ii despre însu irile lep date i cele primite. ”A adar nu trupul e cauza pornirilor rele, ci voia liber , ab tându-se de

[237] Sf. Grigorie de Nyssa aminte te în acest sens de cuvântul Sfântului Pavel: ”Nimenea nu i-a urât trupul s u” (Ef. 5, 21), ad ugând: ”dar trebuie iubit trupul cur it, nu zgura de lep dat” *(De mortuis,* P.G., 46, col. 532). Florensky, *Stolp... etc.,* p. 299, declar : ”Ascetul în elege ca nimeni altul i frumuse ea i sfin enia c s toriei. Dumnezeu i lumea, duhul i trupul, fecioria i c s toria, într-o antinomie reciproc , referindu-se una la alta ca teza i antiteza. Pe m sura înduhovnicirii, persoana ajunge la con tiin a frumuse ii laturii acesteia i a celeilalte a antinomiei”.

[238] Idem, *op. cit.,* p. 317. Dup multe extrase din Vie ile Sfin ilor i îndeosebi din *Via a unui pelerin rus.*

la scopul de trebuin la pofta celor absurde. Deci s nu fie blamat... trupul care, transformat prin a doua facere într-unui mai dumnezeiesc, va înfrumuse a sufletul. C ci moartea cur indu-l de cele de prisos i nefolositoare, se va putea bucura de via a de veci. C ci nu cele spre care e destoinic acum îi vor fi de folos în via a de dup aceasta, ci constitu ia trupului va fi proprie i adecvat gust rii vie ii aceleia, fiind apt s participe la acele bun t i... Când fierul trebuie prelucrat în ceva mai sub ire, focul cur ind masa lui cu grij , fierul depune tot ce e p mântesc i nefolositor, ceea ce me terii acestei arte numesc zgur ... S transport m ideea aceasta i la ceea ce gândim noi... De pild , s punem în loc de mas , pofta care lucreaz în toate în chip natural. Iar în loc de zgura ei, cele spre care pofta are acum pornirile, adic pl cerile, bog iile, iubirile de slav , puterea, mâniile, mândriile i cele asemenea. Pe toate acestea le cur   moartea. Golindu-se i cur indu-se de ele, pofta se va întoarce cu lucrarea spre Cel singur vrednic de poftit, de dorit i de iubit, nestingând deloc aceste pasiuni s dite în noi în chip firesc, ci întorcându-le spre participarea la bun t ile nemateriale"[239].

Sfântul Grigorie de Nyssa consider învierea ca o restabilire în acea stare (noi am zice poate ca o restabilire în starea la care ar fi ajuns omul dac n-ar fi p c tuit) i acea stare o consider liber nu numai de patimi i de boli, ci i de diferen a de vârst , întrucât, dac n-ar fi intervenit moartea, n-ar fi intervenit nici îmb trânirea: "Trebuie sa cuget m întâi care e scopul dogmei învierii i de ce ni s-a spus i încredin at aceasta, de Sfânta Scriptur . Dac am vrea s o cuprindem aceasta într-o defini ie, am spune c *învierea este restabilirea în* starea *str veche* a *firii* noastre. Dar în prima via , al c rei f c tor a fost Dumnezeu, nu era nici b trâne e, precum se pare, nici copil rie, nici p timirile din multele feluri de boli, nici altul din necazurile trupe ti (c nu se cuvenea s le creeze pe acestea Dumnezeu)... Acestea toate au intrat în noi deodat cu intrarea r ului. Deci nu va avea nici o nevoie via a f r r utate s fie în accidentele provenite din pricina ei. Firea noastr devenit p tima , (εμπαθης) a fost prins în chip necesar în consecin ele unei vie i p tima e, dar, revenind iar i la fericirea nep timitoare, nu va mai fi robit de cele ce urmeaz r ut ii"[240].

Recunoscând neputin a de a spune ceva sigur despre calit ile trupurilor dup înviere, Sfântul Grigorie spune totu i: "Prefacerea va schimba toate într-o stare mai dumnezeiasc , dar nu e u or s ne închipuim cum va înflori iar i chipul (ειδος), bun t ile ce ne sunt rânduite dup n dejde fiind crezute mai presus de ochi, de ureche i de cugetare. Poate c dac ar zice cineva c chipul dup care se va cunoa te fiecare este calitatea moravurilor fiec ruia, nu va gre i cu totul. C ci, precum acum o oarecare transformare a elementelor din noi produce deosebirile tr s turilor în fiecare..., atunci forma

[239] De *mortuis*, I.G., 46, col. 529-532.

[240] *De animae resurrectione*, P.G., 46, col. 145-149.

fiec ruia nu va fi produsul acestor elemente, ci se va datora însu irilor r ut ii sau ale virtu ii, ale c ror amestecare face ca chipul s aib tr s turile acestea sau acelea”[241].

Dac oamenii se deosebesc acum i din pricini exterioare ”naturale”, independente de voia lor, atunci se vor deosebi exclusiv din motive morale, voluntare, spirituale. Acesta e un sens al covâr irii naturii prin spirit. Deosebirile acestea îi disting ca persoane nuan ate spiritual. Celelalte îi disting datorit împrejur rilor exterioare i pasiunilor inferioare, nelibere. Acelea îi disting ca indivizi care se opun, nu ca persoane, în care se exprim spiritul în comuniune. Dac patimile îndeamn pe oameni s se mascheze, bun tatea îi face deplin sinceri, deci neuniformiza i. Cu atât mai mult omul ceresc prime te caracteristici proprii prin spirit.

Dac azi deosebirile de natur pot acoperi în mare m sur deosebirile de ordin moral, încât s nu po i cunoa te din înf i rile oamenilor st rile lor morale întrucât i acestea pierd din ponderea lor, atunci aceste st ri se vor reflecta a a de mult în înf i rile lor, încât exteriorul va fi cople it de spiritualitatea interioara, foarte adânc , foarte nuan at ; aceasta îi va face pe oameni s se vad cu tot interiorul lor exprimat în exterior; nici un echivoc, nici o disimulare nu va fi posibil i voit . ”Precum deci în via a prezent dispozi ia inimii devine form (μορφη) i chipul (ειδος) omului oglinde te pofta dinl untru, a a socotesc c firea pref cându-se în ceva mai dumnezeiesc, omul se modeleaz prin moravuri, *nefiind* într-un *fel i ap rând în altul,* ci ca ceea ce este ca aceea se i cunoa te, ca de pild castul, dreptul, blândul, curatul, iubitorul-de-Dumnezeu; i între ace tia iar i cel ce are toate bun t ile, sau e împodobit numai cu una, sau se afl în cele mai multe, sau e cu lipsuri în aceasta, dar covâr e te prin alta”[242].

Sfântul Maxim M rturisitorul socote te c sfântul, deci cu atât mai mult omul ceresc, se caracterizeaz prin îndumnezeirea trupului, prin dep irea oric rei dualit i, sau contrariet i între suflet i trup, datorit Duhului care le înduhovnice te i îndumnezeie te pe amândou . Trupul e organul perfect al sufletului i acesta, al Duhului. Amândou sunt st pânite de afec iunea fa de Dumnezeu[243]. Comentând o expresie a Sfântului Grigorie de Nazianz, c sfin ii se ridic peste doimea materiei i a formei trupului, materia întreag devenind ”form ” (ειδος), adic expresia spiritualit ii cople ite de Dumnezeu, Sfântul Maxim zice: ”Eu cred c el spune c sfin ii se ridic peste doimea material pentru unitatea gândit în Treime, deoarece se ridic peste materie i form , din care constau trupurile, sau c str bat carnea i materia înrudindu-se cu Dumnezeu i învrednicindu-se s se amestece cu lumina preacurat ; adic ei leap d afec iunea trupului fa de materie sau toat familiaritatea natural a

241 *De mortuis,* P.G., 46, col. 532-533.
242 Idem, *op. cit.,* col. 536.
243 *Ambigua,* P,G., 91, 1113.

fiin ei sensibile fa   de cele sensibile, fiind st pâni i sincer numai de dorin a dumnezeiasc , pentru unitatea gândit în Treime. C ci cunoscând c sufletul se afl la mijloc între Dumnezeu i materie i c are puteri unificatoare spre amândou , adic mintea spre Dumnezeu i sensibilitatea spre materie, s-au scuturat cu totul de sensibilitatea pentru cele sensibile - în dispozi ia loc activ - i i-au unit sufletul în chip negr it numai cu Dumnezeu”. i-au unit i pofta i iu imea, cu mintea ce tinde spre Dumnezeu[244].

Sfântul Grigorie de Nyssa socote te c   i deosebirile amintite între trupuri vor ine numai pân la o vreme, pe urm se va produce o identitate între ele (ο μογενεια). Nu tim pân unde socote te Sfântul Grigorie c merge aceast identitate. Deosebirea între forma trupurilor, atâta cât mai subzist o vreme, s-ar datora, dup el, unui rest de r utate care ar mai r mâne în ei. Dar credem c el nu exclude o anumit deosebire întemeiat pe varietatea infinit a actului creator al lui Dumnezeu, i care de aceea nu dispare cu totul niciodat . Fiecare reflect altfel chiar plenitudinea fericirii. i bucuria unuia de altul se explic tocmai prin faptul c fiecare vede în cel lalt ceea ce nu e în sine, o form unic , ca expresie a unicit ii lui spirituale.

Interpretând în mod just viziunea Sfântului Grigorie de Nyssa, Bulgakov afirm pe drept cuvânt c nu va disp rea nici chipul b rb tesc, nici chipul femeiesc al naturii umane, de i va disp rea pofta trupeasc legat de ele. Cuvântul Mântuitorului c oamenii vor fi atunci ca îngerii (Mt. 22, 23-30; Lc. 20, 34-36) se refer numai la încetarea poftei i a c s toriei, dar nu la încetarea chipului b rb tesc i femeiesc, precum ne arat pilda Domnul Iisus Hristos i a Maicii Sale. Chiar dac socotim neîntemeiat ideea lui Bulgakov c deosebirea dintre sexe se bazeaz pe deosebirea între persoanele Sfintei Treimi (Bulgakov vede elementul b rb tesc ca ipostaziere a adev rului în Logos, iar pe cel femeiesc ca ipostaziere a frumuse ii în Duhul Sfânt), cele dou modalit i ale omului reprezint   i î i au desigur un temei spiritual adânc i sunt legate de firea lui, de unitatea dual a omului, de faptul c omul e întreg numai în doi, i anume în doi principial deosebi i, b rbat i femeie.

De aceea, departe de a disp rea, aceast deosebire e chemat ”la deplina dezvoltare, luminare, înve nicire”. Atât chipul b rb tesc cât i cei femeiesc se vor ridica la feciorie, ca starea în care l-a gândit Dumnezeu pe om si din care el a c zut prin p cat. ”Fecioria este libertatea de sex, totu i cu p strarea naturii b rb te ti i femeie ti. Nu se poate admite c fiii învierii se vor ar ta în via a lor nemuritoare lipsi i de propria personalitate, încetând de a fi ei în i i. C ci învierea este restabilirea i înve nicirea st rii originare a omului, dar eliberat de desfigurarea p catului i de tirbirea adus de el în trup. Dar principiul b rb tesc i femeiesc nu se epuizeaz în deosebirea trupeasc , de sex, ci se întinde i în fiin a spiritual a persoanei c reia îi d calitatea lui... Astfel

[244] *Op. cit.,* col. 1193-1196.

starea de înviere nu poate fi considerat ca o golire total de principiul b rb tesc i femeiesc i ca o înlocuire a lui cu vreo stare intermediar , indeterminat ; aceasta ar fi egal cu o s r cire i simplificare a naturii omene ti. Desigur, trupul înviat se elibereaz de ceea ce e legat de via a sexului trupesc (cum arat aceasta i unii P rin i, ca de pild Grigorie de Nyssa). Dar omul exist , atât spiritual cât i trupe te, în dou chipuri; aceast bi-unitate se exprim în dualitatea însu irilor lui, care se unesc într-o unitate. În via a p mântească aceast unire e legat de via a sexului i a na terii de prunci... Dar dac în veacul viitor omul se elibereaz de sex i înceteaz înmul irea, oare mai r mâne ceva din rela ia reciproca între natura b rb teasca i femeiasc ?... F r îndoial c r mâne, i ea const în iubirea care leag   i împline te reciproc, dup chipul lui Hristos i al Bisericii, natura b rb teasc   i femeiasc … Nu se poate admite c în acea via   se va pierde ceva din rela iile de iubire existente în via a aceasta; tot ce e vrednic de înve nicire va ap rea în toat puterea sa. Dar vor ap rea i noi i nesfâr it mai dezvoltate posibilit i de iubire i prietenie, pentru c numai în veacul învierii neamul omenesc va exista în toat întregimea sa i nu ca acum, în succesiunea genera iilor ce se completeaz una pe alta; întregul neam omenesc va deveni o singur familie i comuniune prieteneasc simultan în Dumnezeu”[245].

În aceasta vor fi oamenii ca îngerii, c se vor iubi cu o iubire cu totul spiritual , personal , eliberat de sila naturii, de pofta sexului, Dar se va p stra întreaga varietate a persoanelor, a a cum i îngerii reprezint ca persoane modalit i spirituale deosebite. Dând unirea i varietatea între îngeri ca model al unirii i variet ii viitoare a oamenilor, Bulgakov zice: ”Soborul îngerilor, având ca temelie iubirea c tre Dumnezeu i via a în Dumnezeu, se înt re te prin dragostea personal reciproc ce se hr ne te prin reciproca contemplare iubitoare a individualit ilor, a însu irilor personale ale fiec rui înger... Lumea cereasc se zide te prin iubire, este un imn al iubirii. În multifelurimea acestei iubiri nu r mâne neobservat   i neiubit nici o însu ire ontologic , nici o raz a pliromei lumii îngere ti, totul vede i iube te atotcuprinz toarea iubire”[246].

5. Trupurile Înviate ale p c to ilor

Acestea se refer la trupurile înviate întru slav . Alta va fi starea trupurilor înviate ale p c to ilor. Vor fi i ele incoruptibile, îns în acela i timp capabile s simt chinurile. Vor avea i ele o neputrezire în sens r u, ca o carne ve nic vie.

[245] Bulgakov, *Lestv. Iacovlea, p.* 128-131.

[246] Idem, *op.* cit., p. 133.

Unii teologi, mai ales dintre catolici, cred c ele nu se vor în l a în v zduh, ci vor r mâne pe p mânt în semn de dispre [247]. Dar Sfântul Ioan Damaschin spune c ”focul ve nic nu va fi material, ca cel cunoscut de noi”[248]. Ne e greu s admitem ca Dumnezeu folose te crea ia Sa ca mijloc de chinuire ve nic . Noi am încercat mai înainte s ar t m c ”lumea” în care tr iesc p c to ii este o sl bire halucinant a lumii, o acoperire a ei în întunericul total individualist, în care s-au scufundat ei.

Desigur c aceast desfigurare halucinant a lumii trebuie s aib   i o anumit leg tur cu realitatea ei material , odat ce trupurile înse i ale p c to ilor, ca trupuri înviate, având o consisten   material , nu poate fi lipsit de orice baz material extern .

Pe de alt parte, aceste trupuri fiind i ele incoruptibile i lipsite de nevoia consum rii, trebuie s aib un fel de sub irime spiritual . Dar ea trebuie s fie în acela i timp o spiritualitate întunecat   i, odat cu aceasta, o foarte accentuat expresivitate a r ut ii i triste ii din sufletele lor însingurate i chinuite de demoni. În acela i timp lipsa de comunicativitate le d o anumit încremenire, neavând dorin a cunoa terii crea iei extinse i înr d cinate în adâncimile infinite ale lui Dumnezeu. Sfera material în care sunt plasate ele poate s fie, în aceste condi ii, constituit aproape numai din materia spiritualizat în mod tenebros a trupurilor lor, dintr-un fel de leg turi între purt torii lor i între demoni, constituind împreun un fel de lume de umbre, într-un fel real , într-alt fel ireal , cu dimensiuni mai degrab halucinante decât reale. Aceasta poate face ca nici locuitorii acestei lumi s nu vad lumea de lumin   i de suprem realitate a drep ilor, socotind-o ireal   i uitând de cei ce se afl în ea, precum nici drep ii, s nu vad lumea subiectiv halucinant   i oarecum ireal a celor din ea i pe ace tia în i i.

Sfântul Simeon Noul Teolog întreab : ”Dumnezeu fiind infinit i necuprins, unde va fi locul celor ce cad din Împ r ia Lui? ”[249].

Ei vor ti de lume numai din amintire, dar nici amintirea nu le-o mai red a a cum a fost. Ei vor ti de o lume strâmbat   i întinat dup poftele lor. Ei vor vedea numai o lume umbrit de poftele lor, de n lucirile lor. Nici pe ei nu se vor vedea fa a c tre fa , sau a a cum sunt în realitate, ci vor vedea numai m tile celorlal i în parte adoptate de c tre aceia, în parte proiectate de c tre ei; vor ti doar c   i ceilal i se chinuiesc în acela i întuneric ca i ei, împrejurul lor, mai bine zis în altfel de n luciri ale lumii i în chinuri corespunz toare pasiunilor lor speciale. Fiecare va avea o lume individual a lui. Nu va fi o lume unitar , ca s sus in o unitate între ei. Se vor vedea unii pe al ii mai mult ca ni te umbre goale de con inutul lumii reale, neprogresând în cunoa terea ei i în

[247] Rivière, *Jugement,* art. în Dict. de Théol. Cath. VIH, 2, col. 1820.

[248] *De fide orth. IV,* P.G., 94, 1228.

[249] *Catéchèse XXII,* în: Syméon le Nouveau Théologien, Catéchèses, tom. II, ed. B. Krivocheine, Sources Chrétiennes, p. 104, p. 380.

îmbog irea lor spiritual întreolalt i în contact cu lumea real . În Sfânta Scriptur credinciosul cere adesea lui Dumnezeu s nu-l dep rteze de la fa a Lui, de maxim i infinit existen , în leg tur cu care st i e luminat toat lumea; sau s -i fac parte de lumina fe ei Lui, c ci în aceast lumin va avea parte de toate (Ps. 4, 6; 26, 1; 35, 9; 44, 5; 104, 4; 15. 2, 5; 60, 19; Mih. 7, 8; Avac. 3, 4; In. 8, 12; Col. 1, 12; 1 Tes. 5, 5;1 Tim. 6, 16; Apoc. 21, 24; 22, 5; P5. 13, 4 etc.).

De aceea nu se poate spune de trupurile p c to ilor c vor forma i ele o unitate, c vor fi i p c to ii un ”trup universal”. Între cei r i, ca egoi ti, nu este aceea i unitate ca între cei ce se iubesc. Sau cel pu in nu vor fi uni i l untric între ei, ci într-un mod silnic, fiecare sim ind efluviile r ut ii celorlal i care pe de o parte îi înrudesc, pe de alta îi in întor i unul de la altul. Numai prin iubire sunt unite real persoanele i numai în iubire sunt într-o leg tur real cu lumea. i numai în iubire se realizeaz deplin i are loc plin tatea existen ei. ”Drept axiom a iubirii se arat c eu-ul nu e singular, nu e monadic, ci dual, syzigic, rela ional, se cunoa te i se are pe sine numai în leg tur cu partenerul s u, în dualitate... El afl pentru sine loc în existen , se afirm în ea i se înt re te definitiv în ea numai în syzigie (în via a perechii), inându-se de mân cu altul. Prin aceast metafizic inere de mân , el iese din cea a semiexisten ei, g se te puterea sa i realitatea sa în lume. În taina ei, persoana are nevoie s se vad , s se cunoasc i s se iubeasc pe sine în oglinda duhovniceasc a altuia”[250].

Desigur e o tain neîn eleas de noi faptul c pe de o parte trupurile p c to ilor se resimt i ele de Învierea lui Hristos, înviind i ele, pe de alta, nu se împ rt esc de slava trupului înviat al Domnului. Teologul rus Nesmelov a încercat s explice învierea trupurilor p c to ilor prin aceea ca Domnul, înviind natura omeneasc pe care a luat-o, a f cut ve nica natura general-omeneasc , dat fiind ca natura Lui înviat n-a constituit un ipostas omenesc separat. Înviind El, învierea a devenit ”o lege” pentru to i, a a cum murind Adam, moartea a devenit o lege pentru to i. ”Dac Hristos ar fi fost numai un om ideal de sfânt, Fiu al lui Dumnezeu dup har, nu dup fiin , învierea Lui ar fi avut un caracter individual, de minune, care, asemenea lu rii lui Ilie la cer, ar fi m rturisit doar despre milostivirea exclusiv a lui Dumnezeu fa de El, dar în nici un fel nu ar fi influen at destinul întregii omeniri”[251]. ”Drept temei al minunii învierii ar fi servit atunci, evident, nu demnitatea firii omene ti, ci demnitatea moral personal a acestor drep i asupra c rora s-ar fi s vâr it minunea”[252].

În baza unit ii Ipostasului dumnezeiesc al lui Hristos ”natura omeneasc a primit în El o demnitate pe care ea îns i prin sine nu o are i nu o poate avea; ea a devenit trupul propriu al lui Dumnezeu”. Iar înviind-o, a f cut-o

[250] S. Bulgakov, *Lestv. Iacovlea,* p. 14.

[251] A a red A. M. Tuberovsky concep ia lui Nesmelov, în art: *Ideologia învierii lui Hristos, Concep ia lui V. Iv. Nesmelov.* In rev. Hristianin, an. IX; 1915, martie, p. 519.

[252] Nesmelov, *Nauka o celoveke,* tom. II, 349.

”trupul S u ve nic”[253]. El a luat natura omeneasc nu în sens individual, ci ”general-omenesc ea este întru totul identic cu natura purt torilor ei. Astfel, primind-o prin actul învierii Sale în unire ve nic cu Sine, *eo ipso* El face p rta de ve nicie tot neamul omenesc în deplin tatea compozi iei lui… Dup Învierea lui Hristos din mor i, fiecare om este purt torul naturii ve nice, nu pentru c el însu i prin sine este trup al lui Hristos, ci pentru c fiecare om poart aceea i natur pe care Hristos a f cut-natur ve nic ; a a c dup natura sa uman , ca unul ce e de o fiin   cu Hristos, fiecare om este inevitabil membru al trupului ve nic al lui Hristos”[254]. ”În lumina acestei înv turi, pentru noi e clar c p c to ii vor învia nu pentru a primi r splata pentru via a lor de p cat, ci, invers, ei primesc r splata pentru via a lor de p cat pentru c vor învia inevitabil din mor i. Iar învierea lor este inevitabil pentru c indiferent de via a lor p c toas - în virtutea Învierii lui Hristos ei sunt totu i beneficiari ai naturii ve nice i trebuie s apar in neap rat ve niciei”[255]. ”Astfel Hristos este încep tura neamului, cauzatorul, izvorul ”vie ii ve nice” a omenirii, în acela i fel cum este în raport cu via a natural , vremelnic , str mo ul Adam. Ceea ce a fost odinioar actul crea iei omului, adic principiul i cauza existen ei omene ti îndeob te, aceea a devenit învierea lui Hristos, adic principiul i cauza ”vie ii ve nice” în cer, în alte condi ii de existen ”[256].

S-ar putea spune deci c to i vor învia prin unitatea naturii lor umane cu a lui Hristos. Dar nu to i vor învia spre fericire, întrucât fericirea este o problem de decizie personal a fiec ruia pentru comuniunea cu Hristos. *Hristos nu are* în *Sine toate persoanele umane, ci toat natura uman* . Dac ar avea în Sine toate persoanele, El ar fi o pluralitate de persoane i o pluralitate de libert i. Dar atunci n-a mai fi persoane umane în afara lui Hristos. În unitatea de natur cu Hristos avem baz pentru comuniunea u oar cu El, dar nu avem mântuirea noastr decis f r noi. Chiar i p c to ii învie în baza unit ii de natur cu Hristos, ca s poat contempla ve nic putin a ce au avut-o de a se mântui, dar pe care nu au folosit-o datorit libert ii lor care a refuzat comuniunea a c rei baz li s-a dat.

Sfântul Chiril din Alexandria spune acela i lucru: ”Ra iunea învierii trece asupra tuturor pentru Învierea Mântuitorului, Care ridic cu Sine toat firea omului, dar nu va folosi cu nimic pe cei iubitori de p cat. C ci ei vor fi du i la iad primind învierea numai pentru a fi pedepsi i. Dar ea va folosi mult celor ce s-au exercitat în via a aleas , c ci vor primi învierea pentru împ rt irea de bun t ile cele mai presus de minte”. La fel, însu irea de a fi proprie lui Hristos se extinde la to i, buni i r i, dar nu e pentru to i aceea i, ci celor ce cred

---

[253] Idem, *op. cit.,* p. 353.

[254] Idem, *op. cit., p.* 353.

[255] Idem, *op. cit., p.* 354.

[256] Tuberovsky, *ibid.,* p. 522.

în El învierea le este pricina de înrudire adev rata i de cele ce provin din ea[257]. Hristos ne are pe to i, întrucât S-a f cut om ca to i; to i suntem ai S i. În aceasta sta poate pricina învierii tuturor. Nimic omenesc nu poate disp rea pe veci, c ci nimic al lui Hristos nu poate disp rea. Dar împ rt irea de fericire depinde de voin a personal a fiec ruia. C ci ”to i Îi vor fi proprii (οἰκειος), întrucât sunt oameni ca i El; tuturor le e comun însu irea de a-I fi proprii, atât celor ce-L cunosc, cât i celor ce nu-L cunosc pe El. C ci S-a f cut om, nu d ruindu-Se unora, iar altora nu, ci îndurându-Se de toat firea c zut ”[258]. Deci ceea ce depinde de El —învierea - o d ruie te tuturor, fericirea îns depinde de aderarea voluntar a fiec ruia la El. Incoruptibilitatea întregii materii va depinde de puterea unui act conservator ve nic al lui Dumnezeu.

D Judecata universal

Judecata universal este pus de Sfânta Scriptura i de Sfin ii P rin i în strâns leg tur cu sfâr itul sau cu înnoirea lumii i cu învierea mor ilor, care sunt i ele simultane cu venirea lui Hristos, sau cauzate de ea. Unii P rin i v d judecata chiar în faptul c cei ce s-au format dup chipul lui Hristos vor trece prin înviere la comuniunea deplin cu El, iar ceilal i, în ”ve nicul exil”; cei dintâi, ”la o ve nic privire a fe ei lui Hristos, ceilal i, la ve nica privire a fe ei diavolului”[259].

Pe de alt parte Sfânta Scriptura i Sfin ii P rin i vorbesc de o judecat pe care o va face Hristos îndat dup a doua venire a Lui i dup învierea mor ilor, într-o atmosfera de mare solemnitate.

Conform unor texte din Vechiul Testament (Dan. 7, 9-10) i din Noul Testament (Mt. 25, 31-46; Apoc. 20, 11), Hristos va face judecata ezând pe tron. Dup Apocalips , îns i judecata aceasta provoac sfâr itul lumii. Daniel vorbe te de scaune, iar pe unul din aceste scaune ade Cel vechi de zile. Cineva, ”ca un Fiu al omului”, vine înaintea Celui vechi de zile i prime te de la El st pânirea (Dan. 7, 9-14).

Sfântul Maxim M rturisitorul i Sfântul Simeon Metafrastul vorbesc i ei de scaune i de îngerii care înconjoar pe Hristos ca judec tor.

Între afirmarea c îns i ar tarea lui Hristos la sfâr itul lumii înseamn o judecat care alege pe cei trimi i la fericire de cei trimi i ia chinurile ve nice, i între descrierea acestei judeca i ca un act solemn deosebit, de suprem autoritate, nu-i o contrazicere. Lumina ve nic de care se vor împ rt i cei buni e o privire i o chemare adresat fiec ruia din ei de Hristos, precum

[257] *Comment.* in *Ioannis Evang., Lib.* VI, P.G., 73, col. 1048.

[258] *Op. cit.,* col. 1046.

[259] *Sf.* Chiril din Alex., *Omil. 14,* P.G., 77, 1080, 1081.

întunericul în care sunt l sa i ceilal i e o întoarcere a fe ei Lui de la fiecare, sau o închidere a ei de la ace tia, datorit lor în i i. În acela i timp cel ce experiaz îndreptarea fe ei lui Hristos spre el ca o lumina ve nic , sau ve nic inepuizabil , se vede pe sine însu i în tot ce g se te Hristos bun în el, dar i pe to i ceilal i care sunt înv lui i i ei în aceea i lumin . La fel se vede fiecare din cei scufunda i în întuneric, în toat urâ enia imprimat de ei în fiin a sa i pe to i cei l sa i ca i el în aceea i situa ie. De aceea experien a aceasta a solidarit ii în lumin , în care sunt trimi i unii pe baza unor fapte bune asem n toare ce i le-au f cut unii altora, sau a solidarit ii în întuneric, în care sunt trimi i al ii pe baza unor fapte rele asem n toare pe care le-au f cut altora, e tr it ca o judecare solidar a lor pentru rezultatul la care au ajuns în dezvoltarea sau desfigurarea umanit ii lor în cursul vie ii.

Acestea sunt c r ile ce se vor deschide (Dan. 7, 10; Apoc. 20, 12), care sunt înse i vie ile oamenilor; sau ”cartea vie ii” care e tezaurul de via ce i l-au câ tigat în Hristos cei drep i.

Pe de alt parte, sim irea de c tre to i a pecetluirii destinului lor pentru eternitate, f r nici o posibilitate de schimb ri, se traduce ca experien a autorit ii supreme a Celui ce judec de pe un tron împ r tesc foarte înalt. Scaunul Lui e nu numai mare, ci ”alb”, c ci e scaunul din care se hot r sc judec ile nep tate de nici un interes, de nici o lingu ire, de nici o mituire. Autoritatea cople itoare ce iradiaz din fa a Judec torului e a a de mare, c ”de fa a Lui a fugit tot p mântul i tot cerul; i loc nu s-a aflat lor” (Apoc. 20, 11). P mântul i cerul pur i simplu nu se mai v d de autoritatea ce iradiaz din aceasta fa i care-i ine pe to i concentra i în privirea ei. Parc nu mai e decât ea; sau de fapt totul s-a inclus în ea. Numai fa a aceasta, numai Persoana aceasta o v d to i c ci numai de ea simt c atârn existen a lor în veci. Iar cei r i nu mai v d nimic, nici m car aceast fa , ci totul e un gol abisal i întunecos în fa a lor. De aceea Sfântul Maxim M rturisitorul spune c odat cu fa a lui Hristos se va întoarce de la cei r i i crea ia întreag , nemaifiind înaintea lor decât întunericul golului total, ”întunericul cei mai dinafar ”, ”pr pastia imens i neînchipuit ”[260].

Daniel vorbe te de ”un râu de foc ce curge ie ind înaintea Judec torului” (Dan. 9, 10), de care Simeon Metafrastul spune c va consuma pe to i cei f r de lege, cum spune i psalmistul: ”Foc înaintea Lui va merge i va arde împrejur pe vr jma ii Lui; str lucit-au fulgerele Lui lumii i s-a cl tit p mântul; mun ii ca ceara s-au topit de fa a Domnului a tot p mântul; vestit-au cerurile dreptatea Lui i au v zut noroadele slava Lui” (Ps. 96, 3-6). Totul va fi cople it de slava fe ei lui Hristos. Dar aceasta va ap rea celor ce nu L-au cunoscut ca foc consumator, iar celor drep i, ca lumin iubitoare a toate acoperitoare.

---

[260] *Ep. I* c tre George, *prefectul Africii,* P.G., 91, 380 D.

Tot Daniel vorbește de mii de mii de îngeri ce-i slujesc Lui și de întunericuri de întunericuri (Dan. 7, 10; Mt. 25, 31). Prin aceasta se accentuează și mai mult autoritatea copleșitoare a Judecătorului, interesul infinit cu care se așteaptă de toată creația acest act de supremă revelare a viitorului ei și semnul desfășurării ei în timp și frica nemăsurată a celor ce așteaptă decizia lui Hristos cu privire la veșnica lor existență. ”Întunericuri de întunericuri” pot să fie duhurile rele, dușmănoase, care așteaptă această judecată, căci și ele au interes mare să știe la ce osândă vor fi trimise și câți dintre oameni le vor ține tovărășie în această osândă. Ei simt prezența lui Dumnezeu, dar ca foc, nu ca slavă, și mărimea întunecimii produsă de ei nu-i lasă nici pe cei destinați întunericului să vadă slava lui Hristos. Astfel, la focul durerii pricinuite de întoarcerea feței lui Hristos de la ei și pentru cei ce au refuzat lumina comuniunii pe pământ și la întunericul halucinant pus, de cei răi peste lume, se adaugă focul și întunericul îngerilor răi. Căci, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, ”râu de foc curge în fața Lui, când se vor arăta prezente tartarul și prăpastia fără fund și neînchipuit și întunericul cel mai dinafară și viermele cel neadormit și peste toți va pluti frica pentru sfârșitul tuturor celor așteptate; și când vor sta îngerii mâniei fulgerând din ei focul osândei, având în privire foc și emițând foc spre pedepsirea a toată nelegiuirea. Iar pe lângă aceștia toată zidirea cea cerească și pământească, câtă e în îngeri și în puterile mai presus de îngeri și câtă e în oameni, stă de față cu cutremur, așteptând înfricoșata descoperire a judecății dumnezeiești. De către toți aceștia se vor citi faptele noastre ale tuturor și se va face dezgolirea celor ascunse, când toți își vor cunoaște reciproc păcatele, cum își citește fiecare fără greșeală cartea conștiinței sale”[261].

Criteriul judecății va fi practicarea sau nepracticarea iubirii de oameni, care-și are temelia fermă în vederea lui Dumnezeu prin om, în înrădăcinarea lui în Dumnezeu, în înțelegerea semenului ca chip al lui Dumnezeu. Prin aceasta însuși cel ce iubește se realizează ca chip al lui Dumnezeu, ca om adevărat. Căci el, iubind pe alții, conlucrează cu Dumnezeu și se unește cu Dumnezeu în lucrarea Lui, iar prin aceasta se actualizează el însuși deplin ca om. Diferitele forme sau trepte statornice ale iubirii sunt virtuțile. Prin acestea omul dă chip uman lui Dumnezeu în sine, adică lui Hristos, Care a dat mai mult decât oricine chip uman lui Dumnezeu în Sine. De aceea, Dumnezeu Tatăl dă lui Hristos sa facă judecata oamenilor (Dan. 7, 12), pentru ca Hristos însuși să constate în ce măsură cei examinați au chipul Lui întipărit în ei, sau făcut asemenea Lui și au realizat prin aceasta omul adevărat în ei, ceea ce nu s-a putut face fără trăirea lor în comuniune cu El.

După Sfântul Maxim, se va scufunda în întuneric cel ce a iubit cele urâte, cel ce n-a voit să vadă slava lui Dumnezeu în lume; au căzut în abisul golului cei ce au iubit deșertăciunea mândriei, și nu smerenia cunoscătoare a

---

[261] *Ambigua,* P.G., 91, 381 A.

celor înalte i cu adev rat existente; vor plânge cei ce au râs de toate cele serioase, vor fi ro i în adâncul sufletului de viermele neadormit cei ce au urât pe fra i, i-au pizmuit, în elat, calomniat, min it, îndep rtat de la împ rt irea de cele trebuincioase vie ii i de la calea care duce la via a adev rat ; i-au strâmbat inima cei ce n-au avut în ei sinceritatea iubirii[262].

Hristos îi va socoti în chipul Lui pe cei ce au iubit pe oameni ca El, pe cei ce L-au iubit în oameni pe El, c ci aceasta le-a dat puterea s iubeasc . El ne va cerceta în ce m sur am lucrat ca El, identificându-ne cu El, precum S-a identificat El cu oamenii. În mod special Hristos ne-a asigurat de identificarea Sa cu cei obidi i i va cerceta întrucât L-am iubit în ace tia. El a declarat c la fericirea de veci, care st în comuniunea des vâr it cu Dumnezeu i cu semenii i, prin aceasta, în împ rt irea de infinita plenitudine spiritual a totului, va trece cel ce a plecat de aici în tensiunea dup aceast comuniune, cel ce a v zut în semenul cel mai obidit valoarea lui nesfâr it , fa a de adâncimi nesfâr ite a lui Dumnezeu oglindindu-se în acela i inându-l legat de Sine, i a cinstit acest chip, aceast oglind a lui Dumnezeu, c utând s -l scape de neajunsurile i de umilin ele aruncate asupra lui de nep sarea p c toas a semenilor s i, de chipul acestei lumi ce poart urm rile p catului, de ignoran a i de sl biciunile lui proprii ei. Cine iube te cu adev rat pe om vede în el întrucâtva pe Cel ce îl transcende pe om, vede pe Dumnezeu în care î i are omul temeiul i izvorul puterii sale de cunoa tere i de iubire. i iube te cu adev rat pe om ca om, cel ce iube te pe cel dispre uit i nesocotit de to i; aceluia i s-a revelat suprema valoare ascuns a omului. Cel ce d aten ie numai celor afla i în situa ii bune, îi respect nu pentru c sunt oameni, ci pentru vreun interes propriu, nu iube te pe om ca om, spre deosebire de cel ce se apleac cu dragoste spre semenii s i obidi i i în situa ii grele. Pe de alt parte, în mod deosebit omul obidit î i descoper sub razele de aten ie ale semenului s u umanitatea lui profund i deci pe Dumnezeu în el. Ceilal i se îngâmf i mai mult de cinstirile ce li se dau, acoperindu- i umanitatea autentic i pe Dumnezeu în ei i l sând nerealizat comuniunea. Apoi, în omul care strig cu glas sau f r glas, dar în mod sfâ ietor dup ajutor, sau în ochii lui stin i de durere, strig sau prive te Hristos însu i în chip mai p trunz tor spre inima semenilor, pentru c suferin a ca sensibilitate mai ascu it uman e un mediu mai adecvat al revel rii lui Dumnezeu, Care urm re te i El trezirea sensibilit ii umane. Cei împov ra i i îndurera i ne sunt astfel un ajutor cu mult mai eficient dat de Hristos pentru intrarea în rela ie cu El, pentru trezirea noastr .

De aceea cu deosebire în aplecarea cu dragoste spre cei nec ji i avem o vedere cu mult mai clara a lui Dumnezeu, o pregustare a privirii adâncimilor divine din Împ r ia cerurilor prin semenii no tri. Cine i-a deschis prin efortul faptelor de dragoste o cât de mic geana spre infinitul spiritual care i se deschide

[262] *Ep. cit.,* col. 385.

cu deosebire în comuniunea cu semenul s u nec jit, aceluia i se va deschide larg poarta spre universul spiritual infinit, la Judecata din urm .

Cine iube te pe ace tia iube te pe Domnul, Care S-a smerit ca cel din urm om; el face lucrarea Domnului, sau lucrarea Domnului se face prin el. Dumnezeu S-a f cut om numai ca s poat fi iubit El însu i ca un om i s arate în pilda Sa cum trebuie s iubeasc omul pe semenii s i. El vrea s -L iubim ca om, cerându-ne iubirea i ne arat cum trebuie s iubim. El intr în rela ie de iubire cu noi i înt re te rela iile de iubire între noi, f când-Se El însu i adresat i subiect uman i divin concret al iubirii. El ne înt re te iubirea, atr gându-ne la iubire prin fa a celui în suferin i ne d puterea s iubim ca Cel ce-l iube te pe acela în chip pilduitor. El u ureaz iubirea noastr , trezind mila pe care a s dit-o în mod natural în fiin a noastr . "Prin Hristos i în Hristos noi primim capacitatea de a iubi pe aproapele nostru: "Porunc nou v dau vou , s v iubi i unii pe al ii"... Dar porunca nou a iubirii se refer i la o *iubire nou* , conform comunit ii noastre, nu în Adam (ea se refer la porunca Vechiului Testament), ci în Hristos, i aceasta o dovedesc întreb rile lui Hristos la înfrico ata judecat , când se va face ar tat atotumanitatea Lui"[263].

Eu-ul divin care Se manifest prin umanitatea lui Hristos, Care S-a f cut i *eu-ul* uman, are o l rgime, o complexitate divin , o adâncime infinit , prin care- i manifest caracterul Lui de model i de temei al tuturor ipostasurilor omene ti i ca izvor al puterii lor de iubire, manifestându-Se totu i omene te. Fiecare din noi va iubi pe Hristos deplin numai când va iubi pe orice om, c ci neiubind un om, nu iube ti o raz a lui Hristos, a Ipostasului divin în ar tare omeneasc , mai bine zis atotomeneasc . De aceea umanitatea lui Hristos nu e a unui ipostas omenesc, ci a Ipostasului divin, deci nu e organul de manifestare al unui eu particular, deci particular si ea, ci organul de manifestare a Eu-lui divin, modelul originar i f c torul i sus in torul tuturor eu-urilor omene ti; ea e deci o umanitate capabil s redea i s înf i eze universalitatea uman , o umanitate care se cere iubit în toate persoanele i ne d puterea s le iubim pe toate.

Noi poate nu vedem acum în semenul nostru pe Hristos, sau în Hristos pe semenul nostru. Aceasta o tim deocamdat poate numai prin credin . Dar faptul acesta ni se va face revelat ia Judecata din urm . În Hristos vom vedea atunci chipul fiec rui om; în fiecare om vom vedea o raza a fe ei lui Hristos. Atunci vom vedea c neiubind un om, pe Hristos nu L-am iubit în acel om i n-am l sat pe Hristos sa-l iubeasc în noi. O pild avem în raportul dintre chipul unui p rinte i copiii lui. Chipul p rintelui cuprinde chipurile tuturor copiilor s i, i chipul fiec rui copil reprezint o raz din chipul p rintelui, sau specificul întreg al fe ei p rintelui în acea raz . Cine nu iube te chipul unui copil, nu iube te în întregime pe p rintele lui i nu urmeaz pilda p rintelui lui. Hristos

---

[263] Bulgakov, *Lestv. Iacovlea,* p. 10.

socote te ca referite la Sine toate faptele de iubire sau de neiubire adresate oamenilor, a a cum noi referim la noi în ine toate cinstirile sau necinstirile adresate mamei noastre, sau fra ilor no tri, sau copiilor no tri.

Sfântul Grigorie Palama, observând c Domnul n-a spus i de cei r pitori ai bunurilor cuvenite s racilor, c vor fi a eza i de-a stânga i trimi i în gheena, ci numai de cei ce n-au dat din ale lor celor lipsi i, spune c aceia nici nu se vor mai înf i a la o cercetare, ci vor fi osândi i de la început, ca unii ce nici în via a aceasta nu s-au înf i at niciodat lui Dumnezeu: "Deci r pitorii i cei nedrep i nici nu vor învia spre înf i are la judecat , spre nemijlocit osând   i condamnare mai mare, fiindc nici ei nu s-au înf i at niciodat deloc lui Dumnezeu din tot sufletul "[264].

Mult st ruie Sfin ii P rin i asupra descoperirii complete a tuturor faptelor i gândurilor fiec ruia la acea judecat , în fa a tuturor oamenilor i îngerilor. Ziua aceea va fi ziua descoperirii depline a adev rului, cu privire la to i, în fa a fiec ruia. Nici un echivoc nu va mai plana atunci în sufletul oamenilor, nu numai în ceea ce prive te starea lor, dar i a tuturor oamenilor. Mai ales în privin a din urm se va face lumin în suflet, c ci starea proprie se va cunoa te în mare m sur de la judecata particular . R ul va fi deplin demascat i binele, ie it de sub acoper mânt. Orice echivoc va înceta. Regimul pomului cuno tin ei binelui i r ului î i va fi încheiat st pânirea ambigu asupra lumii; nu va mai umbri sufletul omenesc i planul divin din istoria lumii, pentru c nimeni nu se va mai hr ni din el, minciuna lui fiind dat pe fa a. Fiecare om va cunoa te urm rile de dup moarte ale faptelor sale i va fi judecat i pentru ele i fiecare va cunoa te antecedentele faptelor sale bune i rele în comportarea înainta ilor s i i va cunoa te just faptele i valoarea tuturor. Astfel Judecata din urm va fi i o revelare suprem a planului divin în istorie, a contribu iei aduse de oameni pentru a-l realiza sau împiedica.

Aceasta va ar ta c omul a avut o responsabilitate i pentru desf urarea crea iei de dup el în timp, nu numai pentru semenii lui imedia i. Pilda rea sau bun a fiec ruia a avut repercusiuni asupra lumii întregi. Dar aceasta va ar ta c fiecare a trebuit s se angajeze, în m sura posibilit ilor lui, i direct în via a istoriei, sus inând de exemplu credin a mântuitoare, ideile de dreptate, de fr ietate între oameni. Pe de alt parte judecata universal va scoate nu numai toate m tile individuale de pe oameni (grandilocvente, f arnice etc.), ci i multe m ti de care a fost acoperit istoria ca întreg, sau diferite epoci i evenimente din cursul ei.

"Dac planul divin, care e ordinea îns i, a fost acoperit de obscuritate în timp, va trebui ca Dumnezeu s aib ora Sa pentru a-l face s str luceasc ... Aceast apari ie a planului divin ie ind în sfâr it din ascunsul în care a fost acoperit, pentru a se dezv lui fiec rei priviri în eleg toare, va fi îns i judecata.

[264] *Omilia la Duminica a cincea din Postul Mare,* P.G., 151, col. 164.

Judecata din urm , v zut de sus i în marea lumin a ra iunii i a credin ei, este chiar aceasta: e planul în elepciunii divine revelându-se deodat înaintea adun rii universale a tuturor fiin elor create…, e revela ia eclatant , înf i area fulgurant a întregii ordini i a tuturor armoniilor pianului divin, dezv luindu-se într-o claritate triumf toare înaintea min ilor pentru a-L privi i pentru a g si, chiar în aceast privire, absolvirea sau condamnarea lor, triumful sau e ecul lor, umilirea sau sl virea lor”[265].

Cei p c to i vor fi descoperi i în toat starea lor ru inoas . Cât suntem pe p mânt ne putem acoperi în m sur mai mare sau mai mic , pentru c aproapele mai are îndoial asupra calit ii noastre, sau pentru c , dac unul ne cunoa te o fapt urât , ceilal i nu ne-o cunosc. Atunci to i ni le vom cunoa te.

Dar to i cei ce au f cut binele se vor bucura deplin de recuno tin a cu care vor fi întâmpina i de to i cei asupra c rora s-a repercutat binele f cut de ei. Tot binele i tot r ul f cute în lume nu vor ap rea ca entit i abstracte, ci imprimate în starea oamenilor i în recuno tin a sau în mustrarea cu care se vor întâmpina unii pe al ii. C ci pe to i îi vom vedea i îi vom recunoa te la Judecata din urm , cu urmele faptelor noastre în ei i cu r spunsul lor de recuno tin sau de mustrare pentru faptele noastre. Îi vom vedea i îi vom recunoa te chiar pe cei asupra c rora s-au repercutat indirect faptele noastre bune sau rele. ”S nu socoteasc cineva c nu va recunoa te nici unul pe nici unul la acea înfrico at judecata i adunare. Fiecare va recunoa te pe aproapele lui, nu dup chipul trupului, ci dup privirea p trunz toare a sufletului[266]. Iar Sfântul Ioan Gur de Aur zice: ”Nu vom cunoa te numai pe cunoscu i acolo, ci vom privi i pe cei care n-au ajuns niciodat la vederea noastr ”[267]. Sfântul Vasile cel Mare zice i el: ”Stând de-jur-împrejurul t u, cei nedrept i i de tine vor striga c tre tine, c ci oriunde i-ai întoarce ochii vei vedea chipurile faptelor tale rele. Aici orfanii, dincolo v duvele, acolo s racii doborâ i de tine, slujitorii pe care i-ai azvârlit, vecinii pe care i-ai sup rat”[268].

Din toate p r ile to i îi vor scoate celui ce a f cut rele la vedere i la suprafa a con tiin ei toate relele f cute, toate refuzurile de dialoguri fr e ti cu fapta i motivele pentru care de acum va fi l sat într-o însingurare însp imânt toare i definitiv . Apoi va urma îns i aceast p r sire total i definitiv de c tre to i; t cerea i singur tatea etern îl vor înconjura ca un ocean; va urma ie irea lui din orice dialog, din orice comunicare pentru totdeauna. Nu va mai putea apela la nimeni, nu va mai avea ocazia s r spund nim nui. Se va scufunda în întunericul cel mai dinafar . Neputin a dialogului va face inutil i rug ciunea pentru ei.

---

[265] R.P. Felix, S. I., *Le châtiment,* Paris, 1898, p. 187-188, Ia J. Riviere, *Jugement,* în:Dict. de Théol. Cach. VIII, 2, col. 1821.

[266] Sf. Ioan Damaschin, *De iis qui dormieivnt in fide, P.G., 94,* col. 276 A.

[267] La Sfântul Ioan Damaschin, *ibid.,* col. 276 B.

[268] La Sfântul Ioan Damaschin, *ibid.,* col. 276 C

Cât timp s-a mi cat între oamenii care nu-l cuno teau, a mai putut înjgheba un dialog cu cineva, pentru c nu i se cuno tea de to i nesinceritatea învârto at . Acum cade în singur tatea p r sirii i uit rii de c tre to i, în extrema opus sobornicita ii. În aceasta const iadul. Cât sunt oamenii pe p mânt, e un târg unde- i poate procura fiecare mântuirea, unul dând, altul primind, în vederea ei, rug ciuni i fapte bune, deci prin apeluri i r spunsuri, într-un vast i multiplu dialog purtat între mul i oameni i între ei i Dumnezeu, dând i primind nu numai oamenii între ei, ci i Dumnezeu, i de aceea folosindu-se însutit to i care dau i primesc. "Terminându-se târgul, nu mai este negustorie de bunuri. C ci unde mai sunt atunci s racii? Unde, liturghisitorii, unde, psalmodiile? Unde, facerile de bine? Pentru c înainte de ceasul acela ne putem ajuta unul pe altul i putem oferi iubitorului-de-suflet-Dumnezeu manifest rile iubirii de fra i. C ci prime te complet rile lipsurilor f cute celor ce au plecat pe nea teptate i nepreg ti i i le socote te ca faptele lor"[269].

Lumea ne e dat în faza de construc ie moral i spiritual , cât suntem pe p mânt, pentru ca s particip m to i la aceast construire. Dar când s-a sfâr it, nu mai poate participa nici unul la aceast construire. C ci totul e terminat. Nu mai avem inegalit i de nivelat, nedrept i de îndreptat, fr ietate de realizat. Acolo ne vom bucura de fericirea perfectei comuniuni.

Chiar i pentru îngeri judecata aceea va însemna o descoperire a planului dumnezeiesc cu privire la lume, a teptat cu fric i cutremur[270]. Iar, întrucât aceast cunoa tere a tuturor de c tre fiecare i a fiec ruia de c tre to i înseamn i o apreciere, ea implic i o participare a fiec ruia la judecata tuturor. Dar fiindc cei drep i vor fi absolvi i în aceast judecat , ei nu vor fi judeca i propriu-zis, adic nu vor fi osândi i, dar vor osândi împreun cu Dumnezeu pe to i cei vrednici de osând i vor aprecia cu laud pe cei ce au f cut binele. A a se în elege probabil participarea apostolilor la judecat (Mt. 19, 28; Lc. 22, 30), care trebuie extins la to i drep ii (1 Cor. 6, 2)[271].

Nu putem ti dac îngerii a teapt cu fric acea judecat i pentru alt motiv decât acela al descoperirii planului de mântuire al lui Dumnezeu. Bulgakov afirm ca i ei vor fi judeca i, dup cum i-au îndeplinit slujba de a îndemna pe oamenii da i în grija lor la s vâr irea binelui i la evitarea r ului; ba, întemeindu-se pe locul din 1 Cor. 6, 3, afirm c vor fi judeca i chiar i de oameni. Dar Sfântul Maxim M rturisitorul, care vorbe te de aceast fric a îngerilor, aminte te numai de o judecare a oamenilor[272]. Frica îngerilor e motivat probabil de m re ia acestui act, ca i de faptul ca mul i îi vor pierde acum definitiv pe oamenii afilia i care le-au fost da i în grij . Îngerii poate

[269] *Sf.* Ioan Damaschin, *ibid.,* col. *254* C.

[270] Bulgakov, *Lestv. Iacovlea, p.* 27.

[271] J. Rivière, *art. cit.,* în: Dict. de Théol. Cath. VIII, col. 1813.

[272] *Ep. I c tre* George, *pref. Africii,* P.G., 91, col. 381; vezi i *Ep. III c tre Ioan Cubicularul, P.G.,* 91, col. 416.

cunosc i înainte de judecat mai bine decât oamenii încredin a i grijii lor cele ascunse ale lor i le in mai bine minte[273]. Dar nu cunosc to i gândurile i faptele tuturor oamenilor, ci numai pe ale unora. De aceea a teapt i ei cu cutremur marea revela ie asupra crea iei i urm rile ei[274].C ci revela ia aceea nu va avea numai un caracter teoretic, ar tând doar cum a voit Dumnezeu s devin crea ia i ce au f cut oamenii din ea, ci va avea drept urmare apari ia unor chipuri noi ale realit ii. Hristos intr prin a doua venire i prin judecata Sa într-o nou rela ie cu zidirea, descoperindu- i m re ia pe care nu i-o descoperise deplin înainte. Aceasta va fi o nou revela ie a slavei la care a ridicat omenitatea i totodat o mai deplin ar tare a lui Dumnezeu prin omenitate.

Faptul c Hristos judec lumea ca om e o nou cinste în care se arat omul, dar i o nou îndumnezeire a omului. În înf i area lui, de suprem cinste, se va ar ta ce ar fi trebuit s devin omul, iar în faptul c trebuie s -i judece pe oameni, contradic ia în care s-au a ezat, sau distan a la care au r mas fa de inta la care voia Dumnezeu ca ei s ajung . În Hristos-Judec torul oamenii vor vedea într-o nou lumin umanitatea Lui, dar i pe Dumnezeu într-o nou descoperire. Iar precum Întruparea a constituit i pentru îngeri o nou revelare a lui Dumnezeu prin apropierea Lui de f pturi, prin ie irea din transcenden a Lui, inaccesibil într-un anumit sens, a a va constitui i venirea Domnului întru slav i ar tarea Lui ca Judec tor i pentru îngeri o nou revelare a lui Dumnezeu i, totodat , o nou reliefare a m re iei omului.

---

273 Sf. Maxim M rt., *Ep. 1,* P.G., 91, col. 380: "S privim la toate acestea cu grij , cum umbl m i ce hot râm despre noi, tiind ca mul i martori nev zu i sunt de fa la cele s vâr ite i gândite de noi, privind nu numai la cele ar tate, ci chiar în suflete i v dind cele ascunse ale inimii".

274 Bulgakov, *Lestv. Iacovlea,* p. 94-95: "Îngerii nu sunt atoate tiutori i atotputernici. Ei n-au cunoscut taina Întrup rii, pe care au cunoscut-o numai prin Biseric (Ef. 3, 10), i prin urmare n-au în eles pân la cap t nici sensul ascuns al istoriei lumii i în parte al Vechiului Testament, care se în elege numai din Întrupare. Ei se *mir ,* dup m rturisirea Bisericii în sfintele ei cânt ri, i de Intrarea N sc toarei de Dumnezeu în Biseric , i de sl vita ei Adormire, i de În l area ei de pe p mânt la cer. Dar pe cât de m rginit e cunoa terea, tot pe atât de m rginit e i ac iunea lor. Desigur, în elepciunea i cunoa terea duhurilor netrupe ti, corespunzând naturii i sfin eniei lor, întrece nem surat puterile omene ti, de i nu trebuie s uitam c cunoa terea lor privitoare la lumea noastr se realizeaz oarecum din afara i, sub acest raport, dup caracterul ei, se dovede te m rginita chiar în raport cu cea omeneasc . Îngerii nu au atot tiin a lui Dumnezeu i în elegerea ce o au ei despre ceea ce se desf oar în procesul lumii r mâne creat-marginit . Totu i, aceast cunoa tere e esen ial altfel decât cea omeneasc . Ei privesc de sus, ca dintr-o existen precosmic , curgerea vie ii din lume. Dar aceast privire nu r mâne goal sau pasiv . Îngerii iau parte, în calitate de slujitori ai lui Dumnezeu, la construirea acestei lumi în toate p r ile i principiile ei".

E Via a de veci

1) Îns suprema apropiere a lui Dumnezeu de oameni, deci suprema revelare a lui Dumnezeu în Iisus Hristos, ca i suprema slav a omenit ii lui Iisus Hristos i a tuturor drep ilor se arat în starea la care suntem ridica i noi prin judecat . Aceasta o a teapt i îngerii cu fric i cu cutremur.

Dar slava aceasta se va revela tot mai mult în vecii vecilor. Sfântul Maxim M rturisitorul zice: ”Fericit este deci cel ce L-a pref cut în sine, prin în elepciune, pe Dumnezeu, om. C ci dup ce a împlinit înf ptuirea acestei taine, prime te prefacerea sa în Dumnezeu prin har, iar acest lucru nu va înceta de a se s vâr i pururea. Pentru c Cel ce lucreaz aceasta în cei vrednici, fiind nehot rnicit dup fiin , are nehot rnicit i puterea care lucreaz aceasta, ba întrece chiar orice nehot rnicire[275].

Sfântul Grigorie de Nyssa a numit întinderea necontenit a sufletelor de la unirea cu Dumnezeu, la mai mult unire, epectaz . ”Exista o realitate necreat i creatoare a existen elor, care e pururea ceea ce este; aceasta fiind pururea egal cu ea îns i, este superioar oric rei augmentari i oric rei diminu ri i nu poate primi nici un surplus de bine. Dar deosebit de ea exist realitatea adus la existen prin crea ie, care e pururea întoars spre cauza prim i e conservat în bine prin participarea la acea cauz prim , care o cuprinde în a a fel, c ea se creeaz pururea, crescând prin augmentarea în bine, astfel c nu se mai vede în ea nici limit , i o augmentare a ei în bine nu va fi circumscris printr-un sfâr it, ci binele actual, chiar dac pare a fi cel mai mare i des vâr it posibil, nu e niciodat decât începutul unui bine superior i mai mare. Astfel se verific cuvântul apostolului c prin întinderea (επεκτασις) spre ceea ce este înainte, lucrurile ce p reau înainte des vâr ite se uit . Dar realitatea mereu mai mare i care se arat ca un bine superior, atrage la sine afec iunea celor ce particip i-i opre te s priveasc spre trecut, înl turând amintirea bunurilor inferioare, prin gustarea bunurilor mai eminente”[276].

Bunul de care se împ rt e te actual l rge te fiin a omului, f când-o capabil de participarea la bunuri i mai mari i trezindu-i o nou sete. Aceasta vine pe de o parte din faptul c omul ca spirit nu poate fi nici el limitat, cum nu poate fi Dumnezeu. ”Dar diferen a esen ial este c Dumnezeu este infinit în act, pe când sufletul este infinit în devenire”[277]. Pe de alta parte, epectaza se explic din faptul c Dumnezeu dup fiin este inaccesibil, r mâne mereu transcendent, stimulând mereu întinderea dup el. Oricât înainteaz creatura

[275] *Quaest. ad Thalas. 22,* Filoc. rom. III, p. 73.

[276] La J. Daniélou, *Piatonisme et Théologie mystique,* p. 317. Comentar *la Cântarea* Cântarilor, P. G., 44, col. 885 D-888 A.

[277] *Ibid.*

spre El, ea nu-L poate cuprinde niciodat dup fiin , pentru c nu poate deveni niciodat infinita în act[278].

Dar e o mare deosebire între elanul de aici spre plin tatea dumnezeiasc   i elanul din via a viitoare. Aici elanul e împiedicat, e strâmtorat de necesit ile trupe ti, de neputin a min ii de a cunoa te direct realit ile cere ti. ”Ziua a opta” va reda toat libertatea acestui elan, i chiar aceast libertate deplin va fi o experiere descoperit a lui Dumnezeu cel atotliber i izvor al libert ii. ”Ea va aboli toate determinarile i limit rile temporare i va împiedica energia vital s se disperseze i s se cheltuiasc în na tere i moarte, pentru c e via   etern , etern prezent , luminat de via a etern ”[279]. Noi suntem înc robi, pentru c mai p c tuim, sau pentru c nu ne-am eliberat înc de urm rile p catului. Noi trebuie s suport m cele ale primului Adam, înainte de a ajunge s primim deplin libertatea Celui de al doilea, care ca Cel f r de p cat, e liber i de aceea nu a fost supus nici mor ii, ci a primit-o pentru noi de bun voie, deschizând i pentru noi calea spre libertate i spre deplina împreun -împ rt ire de El[280]. . Libertatea deplin la care vom ajunge va fi deschiderea nestrâmtorat a subiectului nostru spre infinit. i în aceast deschidere nestrâmtorat spre infinit, care se opune experien ei r ului, se reveleaz îns   i natura libert ii.

Libertatea dup sfâr itul timpului este revenirea la libertatea chipului dumnezeiesc în om, care, neîngustat de urm rile p catului, se va realiza definitiv atunci. ”Ea se caracterizeaz prin absen a sexualit ii, prin imortalitate, prin incoruptibilitate, prin libertate spiritual , prin libertatea cugetului, în sfâr it prin libertatea în elegerii”[281]. Urm rile p catului ”au creat diviziunea i antagonismul între suflet i corp, între trecut i viitor, între sim uri i minte”[282]. Elanul libert ii, elanul spiritului spre cre terea f r sfâr it, care e una cu erosul divin neînfrânt de p cat, î i reg se te for a în via a viitoare prin contactul cu infinitul.

Eliberarea aceasta are, dup Sfântul Grigorie de Nyssa, trei aspecte:

a) Primul aspect al eliber rii e înl turarea diviz rii între trup i suflet. Sufletul purificat str bate un trup devenit u or i liber, nesupus trebuin elor i afectelor. Aceasta intimitate a sufletului cu trupul transfigureaz în compusul uman dorin a, tensiunea i energia. Prin nep timirea des vâr it , omul devine egal cu îngerii. ”Nep timirea nu const aci, ca la Platon i Plotin, dintr-o renun are la corp, ci într-o sublimare a pasiunilor unui corp care- i g se te

[278] Idem, *op. cit.,* p. 319.

[279] J. Gaïth, *La conception de la liherté chez Saint Grégoire de Nysse,* Paris, Vrin, 1953, p. 198.

[280] Sf. Ioan Damaschin, *De duabus voluntatibus,* P.G., *95,* col. 186.

[281] J. Gaïth, *op. ci .,* p. 197.

[282] Idem, *op. cit.,* p. 198.

semnifica ia sa originar de instrument i transparent al spiritului”[283]. ”Cuvântul nu poate s vrea ca via a drep ilor sa fie sfâ iat de un dualism. Ci când zidul r ului va fi doborât, sufletul i trupul se vor uni într-o armonie superioar . Dac Dumnezeirea este simpla, f r compozi ie i form , omul de asemenea trebuie, prin aceast împ care în sine, s se întoarc la bine, sa redevin simplu i curat, pentru ca s devin cu adev rat *unul.* Astfel, interiorul *ascuns* devine acela i cu exteriorul v zut, i exteriorul v zut, cu interiorul ascuns”[284]. Transparen a aceasta fizic va coincide îns cu o puritate moral   i cu sinceritatea deplin fa de semeni. În aceast transparen   se va cunoa te omul pe sine a a cum este i se va ar ta altora a a cum este. Iluzionarea i ipocrizia vor disp rea.

b) ”Al doilea aspect al acestei eliber ri este unificarea trecutului i viitorului, adic a amintirii i speran ei. Con tiin a temporal era mereu sfâ iat prin dorin , pe de o parte, i prin regret, remu c ri, pe de alt parte”[285]. Acolo, con tiin a eliberat de aceasta continu nesatisfacere ”las în urm dorin a... pentru c posed tot ce spera; ocupat astfel deplin în bucuria de binele ob inut, ea exclude amintirea din mintea ei ”[286]. ”Datorit purit ii dobândite, sufletul intr în raport strâns cu Dumnezeu, cu mediul s u propriu. El nu mai are trebuin   de mi carea dorin ei... Cel ce locuie te în întuneric încearc nostalgia luminii. Dar, pentru cel ce intr în lumin , bucuria urmeaz dorin ei”[287]. ”Devenit asemenea lui Dumnezeu... Care nu cunoa te dorin a pentru c nici un bine nu-I lipse te, sufletul... p r se te mi carea i chiar dorin a, care n-are loc decât când lucrul dorit nu e prezent”[288]. Aceast dorin   p mânteasc se transform ”în mi carea i lucrarea iubirii (αγαπητικη κινησις), conformându-se obiectului etern prins i g sit”[289]. ”Aceast unificare a dinamismului eu-ului într-un etern prezent, în care fuzioneaz   i se identific trecutul i prezentul, amintirea i speran a, este etern prezen   în Dumnezeu, Care posed ceea ce voie te i voie te ceea ce posed ”[290].

c) Prin aceast dubl unificare, sufletul atinge unitatea profund a sim urilor i a în elegerii. Cuno tin a i iubirea devin una. A-L sim i i a-L cunoa te pe Dumnezeu vor fi unul si acela i lucru.

Unificarea întregului dinamism uman în iubirea necontenit sporit ne reveleaz aspectul cel mai profund al spiritului ca libertate. C ci libertatea e posibilitatea infinit a spiritului curat, mereu reînnoit, de a dep i necontenit

[283] Idem, *ibid.*

[284] Sf. Grigorie de Nyssa, P.G., 44, col. 128 AB-129 A.

[285] J. Gaïth, *op. cit.,* p. 199.

[286] Sf. Grigorie de Nyssa, *Dialog despre suflet i înviere,* P.G., 46, col. 93 A.

[287] Idem, col. 89 BC.

[288] Idem, col. 96 A.

[289] *Ibid.,* col. 93 C.

[290] Idem, col. 93 B. Toate citatele de la notele 286-290 sunt formulate de J. Gaïth, *op.* cit., p. 199, pe baza textelor Sfântului Grigorie de Nyssa, de la locurile indicate sub aceste numere.

finitudinea sa. Libertatea este urcu ul continuu spre Dumnezeu, originea infinit i necondi ionat a spiritului uman. Libertatea este pe de o parte modul de realizare al naturii noastre, pe de alta, este în esen a ei experien a infinitului. Aceasta pentru c natura uman este în acela i timp finit i infinita. Este finitul deschis infinitului. Este finit când st nemi cat în sine, i este infinit în mi carea ei spre Dumnezeu, prin libertate. ”Natura îngerilor i a sufletelor, zice Sfântul Grigorie de Nyssa, nu cunoa te limita i nimic nu o împiedic s progreseze la infinit”[291]. Urmeaz de aici c natura nu e ceva terminat, ci, datorit libert ii, ceva în curs de a se face, o capacitate dinamic nesfâr it . ”Creatura nu e în bine decât prin participare; ea nu a început numai odat s existe, ci în fiecare moment se observ cum începe, din cauza cre terii ei perpetue”[292]. Natura uman i asem narea ei cu Dumnezeu sunt de aceea una, c ci amândou înseamn elanul spre infinit. Prin elanul s dit în ea natura uman e f cut pentru infinit. ”Virtutea are un singur hotar: lipsa de hotar. Cum ar ajunge deci cineva la marginea c utat , când nu afl o margine? ”[293].

Chiar faptul c natura uman e f cut s participe la Dumnezeu, i Dumnezeu nu are sfâr it, arat c ea, prin dorin , sau în cre terea ei, nu are un sfâr it. ”De aceea, Binele fiind infinit în natura lui, participarea la el va fi i ea, în mod necesar, infinit în mi carea ei, deci capabil s se l rgeasc la infinit”[294]. Deci pe drept cuvânt natura uman trebuie definit ca tensiune infinit . ”A voi s tind mereu spre o des vâr ire mai mare, e des vâr irea îns i a firii umane”[295]. Ea are în acela i timp experien a infinitului i a finitului, adic în fiecare clip exist o distan infinit între capacitatea noastr de infinit i existen a noastr realizat . Mereu avem con tiin a ambelor acestor lucruri. C ci distan a parcurs de noi, oricât ar fi de mare, r mâne minim în raport cu infinitul. Natura uman c l tore te ve nic pe distan a dintre finit i infinit, dar e lansat prin dorin i printr-un fel de experien înaintea finitudinii sale în l untrul infinitului, f r s cuprind îns i esen a lui. Ceea ce ea a ob inut nu e niciodat totul, dar e începutul totului, ”mereu începutul infinitului”[296].

”Condi ia acestor experien e ale infinitului e recunoa terea deosebirii neconfundate între natura divin , infinit în act, i natura uman , infinit în poten ”[297], dar în acela i timp tr irea unei nesepar ri, a unei particip ri a naturii umane la cea divin , a unei uniri neamestecate. Dac esen a omului e s fie infinitul în devenire, fuziunea sa cu infinitul ar distruge aceast esen , care nu e

[291] Sf. Grigorie de Nyssa, P.G., 45, col. 929.

[292] Idem, P.G., 46, col. 797.

[293] Idem, *De vita Moysis,* P.G., 44, col. 301 C.

[294] Idem, P.G,, 46, col. 340 D.

[295] Ibidem.

[296] Idem, *Coment. la Cântarea Cânt rilor,* P.G., 44, col. 941 C.

[297] J. Gaïth, *op. cit.,* p. 201. Ideile de la notele 291-295 sunt formul□rile lui Gaïth în aceast pagin pe baza textelor Sfântului Grigorie de Nyssa.

plenitudinea în sine, sau infinitul în act, ci participarea la plenitudinea divin ca deosebit de ea.

În calitatea lui de creatur a lui Dumnezeu, omul e deosebit de Creator, dar i unit cu El, întrucât e chipul creat al modelului necreat i întrucât, ca s poat cre te liber în Dumnezeu, a fost f cut schimbabil, pe când Dumnezeu e neschimbabil[298].

Natura uman trebuie s se realizeze deci prin mi carea sa liber , urmându- i direc ia autentic . Mi carea aceasta liber spre sursa ei, c utat ca scop, îi d semnifica ia adev rat . În aceast mi care creatura î i învinge mereu finitudinea, adic limita atins .

Dar dac sufletul nu ob ine niciodat plenitudinea, ci e mereu în mers spre ea, nu cumva aceasta face cu neputin fericirea? Dac eu-ul nu parvine niciodat s se experieze ca realizat, ci e mereu în curs de realizare, nu produce aceasta o disperare?

Sfântul Grigorie de Nyssa afirm , dimpotriv , c tocmai acest urcu neîncetat, care e o crea ie continu , alung monotonia i disperarea. Acest urcu neîncetat între ine o fericire continu , care se opune s tur rii origeniste, care a f cut sufletele s ias plictisite din starea de fericire de la început i care ar putea s le fac s repete mereu aceast ie ire dup ce au ajuns din nou în ea.

Sfântul Maxim M rturisitorul aduce preciz ri noi în întemeierea faptului c mi carea în via a viitoare nu va implica nici o plictiseal . El spune c în acea via nu va mai fi nici un ”interval” (diastaz) între f ptur   i Creator[299]. Dac ea se mi c totu i la nesfâr it în Dumnezeu, aceast mi care e o ”mi care stabil ”[300]. Ea e în acela i timp o gustare a plenitudinii dumnezeie ti, dar experien a acestei plenitudini, fiind o experien a infinit ii, între ine mereu o voin de i mai deplin cuprindere a lui Dumnezeu. ”Eternitatea, departe de a fi uniformitate static , este în chip minunat mereu reînnoit în experien a spiritului, un început absolut”[301]. ”Cel ce urc nu se opre te niciodat , mergând din începuturi în începuturi, prin începuturi care nu au sfâr it”[302]. Dar fiecare început are dintr-un anumit punct de vedere în sine totul.

Via a viitoare va fi o duminic f r sfâr it, sau paradisul reg sit i eshatologia inaugurat , clipa aurorii cu al ei minunat ”deodat ” i lumina f r asfin it a zilei a opta în care Dumnezeu va fi totul în toate.

---

[298] Sf. Grigorie de Nyssa, *De hominis opificio,* p.G., 44, col. 184 D.

[299] Sf. Maxim *M rt., Quaest. ad Thalas. 59,* Filoc. rom. III, p. 320: ”De când omul a aruncat prin neascultare, de îndat ce a început s existe, înapoia sa originea proprie..., c utându- i cu st ruin   inta sa final , d de originea sa”.

[300] *Quaest. ad Thalas.* 65, Filoc. rom. III, p. 437.

[301] Olivier Clément, *Notes sur le temps (II),* în: Messager de l’Exarchat du Patriarche russe en Europe Occidentale, nr. 27, 1957, p. 140.

[302] Sf. Grigorie de Nyssa, în: Cânt. *Cânt., Hom.* VIII, P.G., 44, col. 941 BC.

Aceasta arat c sfâr itul sau via a de veci nu este o simpl revenire la început, o revenire la un punct de unde poate reîncepe ciclul temporal, ci o înaintare în acela i infinit. El nu înseamn o înaintare într-un timp linear nesfâr it, c ci st la sfâr itul timpului, ci într-o infinitate gustat mereu, dar care nu satur niciodat . Dac via a viitoare e o mi care, ea nu e o ”mi care transformatoare” a fiin elor, zice Sfântul Maxim M rturisitorul, ci o mi care stabil sau o stabilitate mobil , o mi care care le men ine ve nic în ceea ce sunt i în Cel ce este, înt rindu-le i crescându-le totodat . C ci e o mi care nemijlocit în jurul primei lor cauze nemi cate, de care împ rt indu-se tot mai mult nu se pot corupe. ”Deci pân ce firea se afl în lume în chip temporal, e supus mi c rii transformatoare, din pricina stabilit ii m rginite a lumii i a coruperii prin alterare în cursul timpului. Dar ajuns în Dumnezeu, va avea, datorit monadei naturale a Celui în care a ajuns, o stabilitate pururea în mi care i o identic mi care stabil , s vâr it etern în jurul aceluia i Unu i Singurul. E ceea ce nume te Scriptura s l luirea statornic   i nemijlocit a celor create, în jurul primei lor cauze”[303]. Ea se mi c ve nic f r alterare, se mi c stabil în jurul lui Dumnezeu, netrecând de la El la altceva, pentru c El nu are un hotar.

Nem rginirea Dumnezeirii, sau a vie ii ei, care se face via a celui ajuns în Dumnezeu, asigur stabilitatea etern a aceluia, tocmai întrucât se poate mi ca i se mi c etern în jurul Lui, sau în El, bucurându-se f r s turare de iubirea Lui nem rginit . Identitatea infinit a lui Dumnezeu, în jurul C ruia se mi c   i de Care se împ rt e te nemijlocit f ptura, înl tur timpul. C ci ”timpul e o mi care circumscris ” de o grani , la care f ptura î i afl sfâr itul, într-o lume care e i ea un spa iu, sau un con inut m rginit[304].

Dar existen a mai presus de timp a f pturii nu e ca ve nicia Celui ce e mereu acela i. Ea e mi care în jurul Celui ve nic i nu e nemi cat ca Acela; ”stabilitatea” ei se datore te ”mi c rii” în jurul Lui. F ptura nu are prin sine ve nicia, ci numai ca o participare la Cel ve nic. De aceea, ve nicia p trunde în temporalitatea ei, sau stabilitatea în mi carea ei, pe m sur ce ea înainteaz în Dumnezeu. Dar deplina existen mai presus de timp a ei vine la sfâr itul existen ei ei în timp i niciodat nu ajunge la fel cu existen a infinit mai presus de timp a lui Dumnezeu. În ve nicia ei (αιωνιοτης) se p streaz rezultatul timpului i ea se mi c mai departe spre ve nicia (αιδιοτης) lui Dumnezeu, care nu vine din timp i nu se mi c spre altceva.

Aceasta se vede nu numai în simbolizarea acelei existen e prin Duminica ce st la sfâr itul ciclul temporal al s pt mânii, sau al timpului, dar i la începutul lui, ci i în simbolizarea ei prin Cincizecime, ca început al vie ii ve nice în Duhul Sfânt, redat deplin f pturii i ca sfâr itul deplin al timpului sau al s pt mânii de s pt mâni, de când a început via a cea nou a creaturii prin Învierea Domnului; sau, ca sfâr itul lui cinci înzecit sau al întregii vie i orientate

[303] Sf. Maxim M rt., *Quaest. ad Thalas.* 65, Filoc. rom. III, p. 439.

[304] Idem, *op.* cit., p. 438.

prin cele cinci sim uri spre lumea v zut . ”C ci El este i Cincizecimea, ca început i sfâr it al lucrurilor i ca Ra iune, în care se cuprind toate prin fire. C ci dac Cincizecimea cade dup perioada unei s pt mâni de s pt mâni, ea este o zecime încincit . Dar aceasta înseamn c natura celor create, care dup ra iunea sa e încincit din pricina sim urilor, dup str baterea natural a timpului i a veacurilor se va s l lui în Dumnezeu, Cel unul dup fire, nemaiavând nici o margine, c ci în Dumnezeu nu este nici un interval”[305]. ”Taina Cincizecimii este deci unirea nemijlocit a celor providen ia i cu Providen a, adic unirea cu Cuvântul prin lucrare Providen ei, unire în care nu se mai arat nici timp, nici devenire”[306].

Dar ajuns din mi carea temporal în ve nicia unirii cu Dumnezeu cel f r hotar, f ptura va continua totu i s se mi te în El, dar într-o mi care stabil , care nu o transform , ci o îndumnezeie te la nesfâr it.

Sfântul Maxim M rturisitorul a ap rat în chip magistral, în opera sa ”*Ambigua*”, valoarea mi c rii temporale a crea iei spre Dumnezeu în timp, împotriva lui Origen, care socotea mi carea ca o c dere a sufletelor din ”pliroma” ini ial , în timp ce Sfântul Maxim o socotea s dit de Dumnezeu în creatur i ca manifestare a dorului acesteia spre El i a atrac iei exercitate de El asupra ei.

Dar tot Sfântul Maxim a afirmat în aceea i scriere c mi carea stabil a creaturii în Dumnezeu în via a viitoare, nu e un efort al ei, ci un dar inepuizabil al lui Dumnezeu, ca îndumnezeire f r sfâr it a ei din partea lui Dumnezeu. Iar amândou aceste mi c ri Sfântul Maxim le-a în eles ca o cre tere a iubirii între Dumnezeu i om, ca i între oamenii în i i în Dumnezeu. În via a p mânteasc iubirea este o expresie a unui efort al omului care dezvolt o poten s dit de Dumnezeu în el, în via a viitoare ea este experien a unui har al lui Dumnezeu mai presus de puterile omului. E odihna omului în bucuria iubirii nem rginite a lui Dumnezeu fa de el. Iubirea trebuie s ajung odat la o stare în care sufletul se odihne te în ea; dar odihna aceasta nu e monoton , ci mereu nou , mereu surprinz toare, de i mereu aceea i. Pentru c Cel iubitor e nesfâr it în darurile Sale. i omul e ajutat s creasc în bucuria de aceste daruri mereu noi, mereu sporite, dar ale aceleia i iubiri, ale Aceluia i Iubitor. Numai o persoan suprem poate da aceast bucurie mereu nou i care e totodat odihn i aceea i odihn . Natura, sau te plictise te prin monotonia ei, sau î i cere un continuu efort de a o organiza. Î i cere un efort care de la o vreme te obose te. i ea nu d ruie te de la sine, ci trebuie mereu cucerit . Dac n-ar veni odihna de la persoan , i în ultim analiz de la Persoana suprema, omul ar r mâne mereu neîmplinit în setea lui de iubire, manifestat în d ruirea benevol a Aceluia. Dac iubirea aceasta ar fi finit , omul nici nu s-ar odihni statornic, nici nu s-ar

---

[305] Idem, *op. cit.,* p. 437.

[306] *Ibid.,* p. *439.*

mi ca statornic în ea, ci sau ar coborî din ea plictisit, sau ar trece mai departe, sau ar amor i în descurajarea imposibilit ii de a g si undeva iubirea deplin . Iubirea care odihne te ve nic trebuie s fie infinit , apofatic , ca s ne putem mi ca i odihni ve nic în ea[307].

”Ziua a opta nesfâr it , zi a luminii neapuse simbolizat prin duminic , semnifica tocmai aceast stabilitate sau odihn ve nic în iubirea infinit a lui Dumnezeu. Ziua a opta i prima este prezen a (parusia) atotluminoas a lui Dumnezeu, venit dup oprirea celor ce se mi c ; a lui Dumnezeu, Care Se s l luie te, dup dreptate, întreg în fiin a întreag a celor ce s-au folosit bine prin voin de ra iunea existen ei, i Care singur le d ruie te ve nica existen bun prin participarea la Sine, întrucât El singur este în mod propriu i exist pururea i e bun”[308].

2) Dar mi carea se va putea opri nu numai în ve nica odihn fericit în iubirea infinit a lui Dumnezeu, ci i într-o stare contrar ce nu va putea fi nici ea dep it . Pe cei r i mi carea îi va face s se opreasc într-o ”ve nic existen a nefericit ”[309], care va fi pecetluit prin Judecata din urm . Dac ”ve nica existen fericit ” vine din prezenta lui Dumnezeu cel ce este cu adev rat, ”ve nica existen a nefericit ” vine din absen a Celui ce este, deci înseamn o însp imânt toare împu inare de existen . La Judecata din urm se va ar ta c e posibil i o astfel de *existen* . Acest minus suprem va fi demascat ca r ul extrem în toat goliciunea lui, negându-i-se la Judecata orice aparen de bine, orice iluzie de consisten , înl turându-se orice echivoc obiectiv i subiectiv despre o existen satisf c toare a lui. R ul va ap rea atunci ca total desfigurare a existen ei în cei st pâni i de el, în totala lui lips de lumin i în tot vidul lui de con inut. Dar aceasta va constitui pentru subiectele extreme ale r ului suprema suferin , desigur o suferin care constituie în acela i timp elementul lor, nefiind capabile de o alt stare. Va fi i aceasta o revela ie culminant [310], Golul r ului se va ar ta în deplin tatea lui. Dar aceasta va însemna o definitiv înfrângere a lui, dup ce a fost l sat s epuizeze toate m tile binelui pentru eventuala lui biruin . R ul se demasc atunci când a ajuns la disperare, când vede c nu mai are nici un rost s se disimuleze, tiind c nu mai are pe cine s câ tige prin în el ciune. Starea lui demascat e în acela i timp una de cumplita r utate i de total nenorocire provocat de o întoarcere a întregii zidiri de la cei domina i de el, cauzat de refuzul total al lor

---

[307] Idem, *ibid.* Sfântul Simeon Noul Teolog spune c sfâr itul mi c rii în Dumnezeu e f r sfâr it, sau des vâr irea ei e mereu în mi care de des vâr ire. C ci sfâr itul mi c rii la marginea lumii coincide cu începutul des vâr irii f r sfâr it (Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses,* tom. II, p. 380, ed. cit., în: Sources Chrétiennes, nr. 104.).

[308] Sf. Maxim M rt., *Ambigua,* P.G., 91, 1392 D.

[309] Idem, *ibid.,* col. 1302.

[310] Idem, *Ep. I,* P0., 91, col. 381: ”Cine va surpa tartarul care muge te i abisul din sânul lui care fierbe împreun cu el? ”.

de a mai avea vreo leg tur cu ceea ce exist consistent. C ci zidirea îns i e refuzat de aceast suprema r utate, ca i Dumnezeu[311]. Via a celor din iad nu va fi luminat de zâmbetul fe ei lui Dumnezeu, c ci ei sunt incapabili s priveasc la ea. Un întuneric deplin al singur t ii i al necunoa terii i nerecunoa terii aspectului spiritual i fundamental al celor ce exist se va a terne peste ei i o total lips de încredere în bine i de n dejde de a li se mai schimba soarta, prin sensibilitatea fa   de bine, va domni peste ei. Au intrat i ei într-o neputin   de a se mai schimba.

Taina chinurilor ve nice echivaleaz cu taina îmboln virii iremediabile, mai bine zis a mor ii ve nice a celor ce ajung în ele[312]. E taina învârto rii extreme a f pturii în tr s turile r ului, în urma practic rii lui.

Dumnezeu i semenii nu mai sunt tr i i ca uitându-se la ei i vorbind cu ei, pentru c ei nu mai pot s se uite la aceia i în aceia, i nu se mai pot afla în dialog cu aceia. Non-voin a continu de comunicare a devenit neputin a total i definitiv de comunicare, r mânând în acela i timp non-voin . Starea aceasta e în acela i timp o pedeaps   i o stare voit .

Chiar dac afl în timp vreo anumit satisfac ie în aceast închidere, în secret, eu-ul sufer în aceast exclusiv autoafirmare. Ea devine chinuitoare la maximum când se prelunge te la nesfâr it. Chiar în timp, daca ar fi total   i s-ar prelungi prea mult, ea ar echivala cu moartea. În ea omul ar pierde graiul; el nu s-ar mai putea exprima pe sine, n-ar mai afla în aceast situa ie de închidere total în sine cuvântul care sa-l mântuiasc . ”Aici se arat sensul mai adânc al afirma iei c eu-ul exist obiectiv numai în Cuvânt”[313]. ”Ra iunea este, ca organ al primirii cuvântului, ochiul spiritual al omului... i precum surzenia urechii este semnul închiderii fiziologice, a a ira ionalitatea nebuniei este expresia închiderii spirituale. Dar aceasta este închiderea eu-ului în fa a lui *tu*... ”[314].

Leg tura între ra iune i cuvânt o cunoa tem de mult de la filozofii greci i de la P rin ii r s riteni, la care logos înseamn deodat   i ra iune i cuvânt. Ca i la Sfin ii P rin i, la Ebner, leg tura între ra iune i Cuvânt este atotcuprinz toare: cuvântul este expresia ra iunii i prin rostul lui de între inere a comuniunii este expresia rela iei eu-ului cu tu. Dar prin aceasta s-a pus în relief un nou în eles al ra iunii, corespunz tor acestui aspect al cuvântului: ra iunea e nu numai organul c ut tor de sensuri, ci i c ut tor de comuniune, care, de altfel, cuprinde în el însu i sensul adev rat al existen ei. Ra iunea

---

[311] Idem, *ibidem:* ”Cine nu se va teme de r ul mai grozav decât toate: de întoarcerea fe ei lui Dumnezeu, Cel prin fire blând i de oameni iubitor i milostiv, de la cei ce pentru r utatea vinei lor s-au înfundat în atâtea rele, întorcându-se i scârbindu-se împreun cu El toat zidirea, indignat cu dreptare împotriva lor, ca L-au silit pe Dumnezeu Cel prin fire bun i singur iubitor de oameni s li Se arate astfel? ”.

[312] Sunt sugestive considera iile lui Sartre despre neantul care se instaleaz în fiin   ca într-o coaja.

[313] F. Ebner, *Das* Wort *und die geistigen Realitäten,* Pustet, 1921, p. 103, urm.

[314] Idem, *ibid.,* p. 81.

corespunde, în amândou sensurile, cuvântului; ea e cuvântul întreg. i desigur c între aceste dou sensuri e o strâns leg tur . Creatura ra ional caut în elesuri pentru a le comunica; în comunicare î i afl existen a ei supremul în eles. În elesurile t lm cesc comuniunea, i comuniunea se face în ambian a în elesurilor. Ziua a opta va fi ziua luminii neînserate, pentru c va fi ziua luminii în elesurilor nesfâr ite între inute de comuniunea nesfâr it ; iadul, dimpotriv , va fi locul întunericului ve nic al lipsei de orice în eles, pentru c e al lipsei de orice comuniune.

Omul este f cut dup chipul Cuvântului dumnezeiesc, al Ra iunii divine, atât în în elesul de fiin ra ional , cât i în în elesul de fiin cuvânt toare. C ci acestea nu exist una f r alta. Omul vorbe te totdeauna r spunzând; el vorbe te pentru c trebuie s r spund altuia, pentru c în elege ce-i spune altul i pentru c poate s -i dea un r spuns în eles aceluia. i el f ptuie te, adeverind cuvintele sale de r spuns. Prin aceasta devine om i el i-i ajut   i pe ceilal i s se des vâr easc în aceast calitate, sensibilizându-se pe sine i sensibilizând pe ceilal i. El vorbe te i f ptuie te. pentru c trebuie s dea corp trebuin ei de a r spunde. Oamenii se afl prin fiin a lor pu i în necesitatea de a r spunde pentru a se actualiza ca oameni i a face i pe ceilal i s se actualizeze ca oameni. Copilul înva   s vorbeasc   i s s vâr easc faptele a teptate, pentru c trebuie sa r spund mamei. Dar i ea îl înva   s vorbeasc   i s s vâr easc faptele cuvenite dintr-o r spundere fa   de forul suprem care-i vorbe te, Dumnezeu. Oamenii au fost crea i cu necesitatea de a r spunde, i prin aceasta r spund Cuvântului dumnezeiesc. Ei ra ioneaz pentru c trebuie s actualizeze umanitatea lor în cuvinte i în fapte, r spunzând cu un sens, r spunzând drept; pentru c Ra iunea dumnezeiasc   i Cuvântul dumnezeiesc i-a f cut ra ionali i cuvânt tori, i-a pus în leg tura indisolubil a vorbirii i a f ptuirii ra ionale în comuniune.

Prin p cat omul a c zut deodat din ra ionalitatea adev rat   i din exerci iul cuvânt rii iubitoare a comunit ii depline cu semenul s u, pentru c s-a sl bit în el leg tura cu Ra iunea, cu Cuvântul dumnezeiesc, r spunderea ascu it fa   de Acela. Cine nu mai tr ie te deplin responsabilitatea fa   de Dumnezeu, nu o mai tr ie te nici fa   de semenul s u; i invers. In ra iunea lui au intrat tr s turi de perversitate, cuvântul a devenit adeseori mincinos, mijloc de aparent comuniune, nu de comuniune adev rat . Ra iunea a c utat sensuri în pl ceri egoiste, nu în comuniune: a devenit egoist , exprimându-se în cuvinte nesincere, în fapte contrare altora, care nu mai c utau i nu mai realizau comuniunea real , pentru c omul î i ascundea prin ele planurile egoiste ce nu mai putea fi de folos altora ci urm reau r ul lor.

Cuvântul dumnezeiesc care s de te în noi trebuin a cuvântului ca r spuns la apelul Lui, Ra iunea suprem care ne-a înzestrat cu ra iune pentru a putea vorbi cu în eles, pentru a restabili în om cuvântul i ra iunea, S-a f cut El însu i om care r spunde lui Dumnezeu i oamenilor cu în eles la toate apelurile

lor, spre a fi de model fra ilor S i întru umanitate, ca s se ajute i ei unii pe al ii prin cuvintele i faptele lor cu în eles i s se dezvolte ca oameni deplini i adev ra i. Dar Cuvântul si Ra iunea fiind persoan e i izvorâtor de fapte, deci face pe om izvor de fapte drepte, prin care se dezvolta pe sine cum se cuvine i sensibilizeaz umanitatea din al ii, prin iubirea ce le-o arat . C ci aceasta e persoana: izvor de fapte i de cuvinte iubitoare pentru al ii. Numai a a devine om adev rat subiectul lor cât i cel c rora li se adreseaz . Fiul lui Dumnezeu f cându-Se om, S-a f cut i izvor direct de fapte iubitoare i de cuvinte transmutatoare de cuno tin la nivelul nostru, dovedindu-Se El însu i omul adev rat i sensibilizând în veci umanitatea celorlal i.

C derea din cuvântul drept, revelator al unei realit i adev rate, i din fapta iubitoare i, cu aceasta, din leg tura cu Hristos, Cuvântul dumnezeiesc i omenesc iubitor i cu Subiectul faptei des vâr itoare de om, - este în iad total . Iar aceasta înseamn c în iad e total c derea din lumina sensurilor i a comuniunii, ca i din chipul omului autentic, cel dup modelul lui Dumnezeu. E o c dere din leg tura cu Cuvântul care-l oblig la r spunsuri cu cuvântul i cu fapta. i din Ra iunea care-i ine în fa a ra iunii sensurile realit ii adev rate. E o dep rtare total de la fa a Cuvântului i a Ra iunii. Iar aceast total c dere din sensuri i din comuniune echivaleaz cu nebunia, cu refuzul realit ii pe care o înlocuie te sau o strâmb cu produsele halucina iei sale, iar aceasta e un izvor de chin nem rginit. Pentru c simultan cei ce p esc aceasta sunt într-o temere continu de o realitate strâmbat halucinant. De câte ori nu vedem pe unii, pe care o susceptibilitate boln vicioas , între inut de un orgoliu nem surat, îi face s se chinuiasc în fa a noastr de temeri i de b nuieli imaginate, neacceptându-ne în nici o atitudine fa de ei, nici de îng duin a, nici de în elegere, nici de indiferen , nici de aten ie, nici de vorbire, nici de t cere, redu i la o neputin chinuitoare i reducându-ne i pe noi la neputin a de a-i ajuta, în aceast necontenit roadere a lor de c tre ei în i i. Noncomuniunea i non-ra ionalitatea lor nu-i o desfiin are a comuniunii i a ra iunii prin mu enie i întuneric, ci o pervertire a lor: ra iunea le serve te de chin, nonsensul vie ii lor st în dezorganizarea haotic a sensurilor, auzirea cuvintelor altora e un motiv de tot felul de b nuieli, non-comuniunea st în comunicarea f r efect a acestei nevindecabile lipse de sens i în ag area de cuvintele altora i de existen a lor pentru a se chinui i mai mult, strâmbând tot ce li se comunic , reducând la efecte rele toate leg turile lor cu ceilal i.

Dar cazurile i situa iile acestea cunoscute pe p mânt sunt numai o parte din non-comuniunea i non-ra ionalitatea iadului. În aceste cazuri numai unul e nebun i poate nu cu totul. Ceilal i sunt s n to i, dar neputincio i de a-l ajuta, milo i i dornici m car în parte de a-i comunica o putere. În iad îns to i sunt într-o nebunie lucid total , adic deplin orbi i surzi *fa* de ceilal i, sau cu o privire i cu o auzire pervers , comunicându- i neputin a de comunicare, strâmbând orice comunicare într-o comunicare lipsit de putin a real a

comunic rii, plângând i scrâ nind din din i cu disperare, fiecare lâng zidurile surde, plâng toare i scrâ nind din din i i ele, pe care le constituie f pturile celorlal i; plângând i scrâ nind din din i pentru neputin a comunic rii i pentru r utatea ce i-o comunic totu i prin aceasta, r utate pe care fiecare o simte în ceilal i fa de el, m rit halucinant. C ci v d în to i fa a satanei. Chinul în care se afl este din aceast cauz un ”vierme neadormit”.

Dimpotriv , cei din rai sunt readuna i în Cuvântul, prin Care i dup chipul C ruia au fost f cu i, devenind la maximum asemenea Lui (Ef.1, 10). Precum Acela e Ra iunea tuturor ra iunilor, sau Sensul în care se v d luminate sensurile tuturor, dar în acela i timp Unul, din unitatea Treimii ca Dumnezeire a c rei via e iubirea f r sfâr it, a a cei ridica i în El poart în forma cea mai luminoas pecetea Lui, nes turându-se de contemplarea sensurilor f r sfâr it în El i de comuniunea iubitoare, c ci particip prin El la iubirea Sfintei Treimi.

Într-un fel oarecare nici în iad nu mai e timp, pentru c nu se mai experiaz în el nimic nou, pentru c unde nu e dialog i nu mai e speran , nu mai e istorie. Dar eternitatea de acolo e un chin nesfâr it, e eternitatea tragicului f r ie ire, pr pastia f r fund a disper rii, eternitatea întunericului, a haosului de nesfâr ite împletiri absurde de nonsensuri, eternitatea pierderii i înl n uirii în aceast stare disperat a unui labirint f r ie ire i f r noutate. Cu o plasticitate de mare con inut spiritual a descris cele dou st ri ale ve niciei Sfântul Chiril din Alexandria:

”Drep ii d n uiesc, p c to ii sunt lega i. Drep ii cânt , p c to ii se tânguiesc... Drep ii au cântarea, p c to ii, pr pastia. Drep ii în sânurile lui Avraam, p c to ii în torentele de foc ale lui Veliar. Drep ii în odihn , p c to ii în osând , Drep ii se r coresc, p c to ii ard. Drep ii se veselesc, p c to ii se usuc de întristare... Pe drep i îi va desf ta vederea lui Dumnezeu, pe p c to i îi va întrista vederea focului. Drep ii în c mara de nunt , p c to ii în haosul infinit. Drep ii în lumini, p c to ii în întunecimea furtunii. Drep ii cu îngerii, p c to ii cu demonii... Drep ii în mijlocul luminii, p c to ii în mijlocul întunericului. Drep ii mângâia i de Mângâietorul, p c to ii chinui i de demoni. Drep ii în fa a tronului St pânului, p c to ii în fa a întunericului chinuitor. Drep ii v d pururea fa a lui Hristos, p c to ii stau pururea în fa a diavolului... Drep ii sunt ini ia i de îngeri, p c to ii de demoni... Drep ii în cer, p c to ii în abis”[315].

---

[315] Omilia *14, Despre* ie irea *sufletului* i *despre a doua venire a Domnului* P.G., 77, col. 1680-1681.

Cuprins

TEOLOGIA DOGMATICA ORTODOXA
VOL. 3

de

Pr. Prof. Dr. D. Staniloae

****